N° 8 1939 Septembre-Octobre.

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

DEVANT LA GUERRE.

Ce n'est pas le rôle d'une revue de théologie d'apprécier la signification stratégique ou politique d'un conflit mondial ni d'en suivre les péripéties. Mais une revue catholique, rédigée dans un pays qui n'est pas engagé dans la lutte, se trouve, nous semble-t-il, placée devant un triple devoir : devoir de solidarité humaine envers les victimes ; devoir d'affirmation de la loi morale dans le jugement du conflit ; devoir enfin de préparation à un avenir meilleur.

L'humanité spontanément se range du côté d'un plus faible injustement attaqué, à plus forte raison l'humanité chrétienne. Cette sympathie pour la victime se fait plus vive encore, dans le cas présent, lorsque l'on doit constater que la Pologne, objet d'une double agression, s'était à maintes reprises déclarée prête à des négociations pacifiques, pourvu que les décisions ne lui fussent pas imposées unilatéralement ; qu'elle avait naguère reçu, par pactes signés, des promesses formelles de non-agression des deux envahisseurs, qui auraient dû être valables, l'une jusqu'en 1944, l'autre jusqu'en 1945 ; qu'elle avait témoigné à son voisin de l'Ouest une attitude de loyauté et d'amitié que celui-ci avait dû reconnaître à maintes reprises ; qu'enfin elle vient d'opposer à l'agression ce genre d'héroïsme qui manifeste l'âme de tout un peuple luttant pour sa vie. Pour toutes ces raisons, des liens d'admiration et de sympathie se sont noués étroits entre les nations non mêlées au conflit et la Pologne, entre tous les peuples chrétiens et la Pologne catholique ; malgré le résultat passager des armes, ces liens sont des « réalités » spirituelles dont l'avenir dira la puissance. En attendant, la « prière pour la Pologne » reste le devoir des nations catholiques.

Si l'on pense que la vie présente a une signification morale et religieuse, si l'on croit que la loi divine oblige les peuples aussi bien que les individus, c'est le devoir de tout chrétien, dans la mesure de son influence, de s'opposer à l'amoralisme politique qui tend à prévaloir dans le monde. Aucune neutralité ne pourrait entraver ce devoir de rectitude du jugement moral. Quelles qu'aient pu être dans le passé les violations de la moralité internationale, jamais elles ne se sont accumulées et affichées aussi ouvertement qu'en ces six dernières années. Traités, conventions, promesses ne valant qu'aussi longtemps qu'on a intérêt à y être fidèle ; action diplomatique fondée, non sur la libre persuasion, mais sur les menaces et la violence brusquée ; droits de la race ou de la nation durement revendiqués pour soi et froidement violés chez les autres ; distinction entre peuples supérieurs inviolables et dominateurs, et peuples inférieurs destinés, si c'est nécessaire, à servir d'espace vital ; haines idéologiques, prétendument fondées sur des principes immuables et subitement transformées en alliance étroite en vue d'une agression commune.

Lorsque l'on compare l'idéal de sécurité collective, de négociations pacifiques et d'ordre international, qui eût pu s'affermir peu à peu sur les bases de la Société des Nations, on ne peut que constater tristement la formidable décadence morale que vient de vivre le monde. Rien d'étonnant qu'au terme de ces déviations la chose horrible soit venue, celle qu'on eût crue impossible, tant les hommes en avaient jadis souffert, la guerre. Le 1er septembre 1939, malgré les appels anxieux des plus hautes autorités religieuses et civiles, malgré les tentatives faites en dernière heure par des alliés, l'ordre fut donné, qui, personne ne l'ignorait plus en Europe, devait, par le jeu même des garanties engagées et des solidarités nécessaires, déclencher une guerre mondiale : l'ordre aux armées d'envahir la Pologne. La guerre a suivi, avec toutes ses conséquences imprévisibles, avec ses bouleversements, avec ses haines. Dieu jugera.

Par la déclaration de guerre, une ère est close ; un avenir nouveau se prépare. Dieu seul en a le secret. Mais ce serait mal comprendre la Providence que de nous décharger sur elle du soin d'assurer, ici-bas, le triomphe du droit et de la justice. Dieu a remis le monde, son présent et son avenir, entre les mains des hommes ; il leur a confié la redoutable mission de

fonder eux-mêmes sur terre les institutions qui assurent la paix dans l'ordre et la justice. Quelque mal qu'on ait dit du traité de Versailles, il est incontestable qu'il contenait beaucoup plus d'idéalisme et infiniment moins de dureté que le traité de Brest-Litowsk. Malgré ses faiblesses, malgré certaines contradictions internes, la Société des Nations ne laisse pas d'avoir été une grande et noble idée ; et si elle a manqué son but, ce n'est pas tant par la faute de ceux qui l'ont conçue que par l'erreur de ceux qui plus tard l'ont systématiquement dénigrée ou, aux heures décisives, n'ont pas eu le courage de l'amener à sa pleine et victorieuse efficacité. Quoi qu'il en soit, depuis sa faillite, le monde est devenu une jungle où des appétits s'affrontent selon la loi du plus fort. Il appartiendra à cette guerre de fonder « demain » sur l'expérience des fautes d'« hier ». Et tous les réalismes du monde n'empêcheront pas que le salut ne soit à chercher, après la réparation intégrale des injustices commises, dans le sens de ce rétablissement des principes moraux universels et de cette collaboration des nations, auxquels, confusément, tous aspirent.

Que Dieu donne au monde, au lendemain de cette guerre, les hommes d'Etat qui lui assurent une paix parfaitement « humaine » ! Quant à nous, catholiques, nous n'avons pas reçu du Christ la promesse d'être hommes d'Etat plus perspicaces, stratèges plus habiles, savants plus pénétrants que les autres. Mais il est un domaine où notre foi donne à tous et à chacun des possibilités infinies d'exceller : c'est la charité. Si, depuis la fin de la grande guerre, il y avait eu chez nous plus de charité, de cette charité qui rend attentif aux misères et aux injustices sociales, clairvoyant quant aux nécessités morales du temps, intelligemment soucieux de concorde nationale, sensible aux occasions favorables d'une véritable entente internationale, peut-être les catholiques auraient-ils joué un rôle plus efficace dans la société d'après-guerre. Que nous le voulions ou non, le Christ ne nous a laissé à nous catholiques qu'un seul principe suprême d'action, qui doit pénétrer et vivifier toutes nos activités humaines : la charité. Et si ce principe-là s'oblitère chez nous, nous devenons les derniers des hommes : miserabiliores omnibus hominibus.

20 septembre 1939. CATHOLICUS.

LE LINCEUL DE TURIN ET L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

Le récit de la sépulture de Jésus suivant saint Jean n'avait pas soulevé jusqu'ici de bien grandes difficultés d'interprétation. On apprenait sans peine que Joseph d'Arimathie et Nicodème avaient enveloppé ou lié le corps du Sauveur au moyen de bandelettes : ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, et qu'un linge ou suaire σουδάριον avait été posé sur sa tête ἐπὶ τῆς κεφαλῆς. Tout avait été exécuté conformément à la manière d'ensevelir les morts pratiquée chez les Juifs : καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν.

D'après ces données, il paraissait établi avec toute la fermeté souhaitable que la sépulture du Sauveur n'avait pas été un simple ensevelissement de fortune, moins encore une préparation hâtive à l'ensevelissement proprement dit. Bien que tout se fût passé rapidement, le corps de Jésus avait été inhumé soigneusement, quoique assez rapidement, les règles essentielles de la sépulture chez les Juifs ayant été observées.

Que cette interprétation obvie du *Quatrième Evangile,* où l'on relève comme à l'habitude les précisions destinées à compléter les indications sommaires des *Synoptiques,* ait été aussi l'interprétation courante des commentateurs et des historiens de la vie de Jésus, le fait n'est pas contesté. Voici pourtant quelques exemples, empruntés aux auteurs catholiques les plus récents, qui nous aideront à mieux fixer le status quaestionis :

1. Le R. P. J. Huby, S. I., *Evangile selon saint Marc* (dans la coll. *Verbum Salutis*), Paris, 1924, p. 395 :

L'Evangéliste (Marc) note d'un mot les diverses phases de l'ensevelissement : la rapidité du récit appelle la hâte de l'opération. Toute l'action est rapportée à Joseph d'Arimatahie, mais il est clair que, pour avoir pris l'initiative de l'entreprise, il ne fut pas le seul à l'exécuter. Saint Jean lui adjoint un autre membre du Conseil, Nicodème, et tous deux ont pu se faire aider de leurs serviteurs. L'ensevelissement fut conduit suivant les usages juifs, avec plus de presse cependant qu'on n'en mettait d'ordinaire. Après avoir été provisoirement embaumé, à l'aide d'un mélange de myrrhe et d'aloès, le corps fut enroulé dans une pièce de toile et lié de bandelettes : comme pour Lazare, les mains et

les pieds durent être enveloppés séparément et un voile fut placé sur la tête du Christ.

2. Le R. P. Lagrange, O. P., *Evangile selon saint Jean,* Paris, 1925, pp. 503 s. :

Le corps de Jésus étant déposé de la Croix, Joseph et Nicodème en prennent définitivement possession et le lient avec des bandelettes et des aromates, les aromates en poudre étant disposés le long des bandes qui les serraient ensuite sur le corps... Ce n'était pas un embaumement tel que d'autres le pratiquaient peut-être, mais une sépulture telle que les Juifs l'avaient en usage. On ne peut donc pas dire que c'était une disposition provisoire, que les femmes auraient compté reprendre d'une façon plus parfaite, et dès lors il semble qu'il y a une antinomie entre les synoptiques, réservant les aromates aux femmes qui interviendront plus tard, et *Jo.*, qui regarde la cérémonie comme terminée. Cependant les deux manières peuvent très bien se combiner en fait. Ou les femmes n'on rien su des aromates, ce qui se concilie avec *Mc,* car elles regardent seulement où l'on a mis le corps ; ou bien, si elles ont vu comment les choses se sont passées (*Mt.* et surtout *Lc*), elles ont voulu apporter leur petite contribution. Il y avait certes assez d'aromates, mais ce n'étaient pas les leurs.

Le R. P. Lagrange est revenu sur le même sujet dans l'*Evangile de Jésus-Christ,* Paris, 1928, p. 577.

Pendant que Joseph achetait le linceul, il s'était procuré une quantité considérable de myrrhe et d'aloès. Après avoir lavé le saint corps marqué d'un sang précieux, on l'enveloppa de bandelettes saupoudrées de ce mélange, qu'on répandit aussi très largement dans le sépulcre où il devait être déposé.

3. Le R. P. Durand, S. I., *Evangile selon saint Jean* (dans la coll. *Verbum Salutis*), Paris, 1927, p. 501 :

Il est probable que Nicodème s'est concerté d'avance avec Joseph. Il vient lui aussi, et apporte un mélange d'épices, achetées le jour même chez les marchands de Jérusalem. Il a fait bonne mesure : environ cent livres de myrrhe et d'aloès. On a trouvé que c'était beaucoup et trop pour une sépulture sommaire et hâtive. Des interprètes se demandent si nous ne sommes pas en présence d'une faute de transcription, comme il est arrivé fréquemment pour les chiffres.

Ces épices, usitées chez les Juifs, n'étaient pas destinées à un embaumement proprement dit, pour retarder l'œuvre de la corruption ; elles servaient seulement à neutraliser la mauvaise odeur, surtout au moment des funérailles. On pilait la myrrhe, sorte de résine odoriférante ; on hachait en brindilles l'aloès, bois de senteur. Des deux substances mélangées on faisait une sorte de litière sur le banc de pierre, où devait reposer le corps. Il est à croire que les bandelettes elles-mêmes avaient été saupoudrées de myrrhe. Il ne faut pas confondre ces

aromates avec les huiles de senteur que les saintes femmes ont préparées pour oindre le corps du Seigneur, dès que le repos sabbatique aura pris fin.

4. Le R. P. L. de Grandmaison, S. I., *Jésus-Christ,* t. II, Paris, 1928, p. 373 :

Des amis de Jésus, qui le détachèrent de la croix, soignèrent son corps et, après l'avoir bandé et entouré de parfums, le déposèrent au tombeau.

5. Le R. P. J. Lebreton, S. I., *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur,* t. II, Paris, 1931, p. 438 :

Joseph, membre du sanhédrin, a été trouver Pilate et a obtenu de lui la permission d'ensevelir Jésus. Il veut déposer son corps dans le tombeau qu'il s'était proposé à lui-même dans un jardin tout proche du Calvaire. Nicodème l'accompagne portant cent livres d'aromates. Ils prennent donc le corps de Jésus, le lient de bandelettes avec les aromates et le déposent dans le tombeau creusé dans le roc. Les femmes assistent à l'ensevelissement et remarquent soigneusement l'emplacement du tombeau.

6. Le R. P. Beaufays, O. F. M., *L'Homme-Dieu,* Paris, 1933, p. 414 :

Hâtivement, de l'horrible gibet les hommes détachent le cadavre du Maître. Sans le laver, ils le roulent dans le suaire et le déposent dans une grotte voisine.

7. Le R. P. Prat, S. I., *Jésus-Christ* (sa vie, sa doctrine, son œuvre), t. II, Paris, 1933, p. 417 :

Le tombeau que Joseph d'Arimathie s'était préparé, près du Golgotha ou, pour mieux dire, sur le Golgotha même, n'était éloigné du lieu où la croix fut plantée que d'une cinquantaine de pas. Nous savons qu'il était précédé d'un vestibule, également creusé dans le roc et accessible à tous. C'est dans ce vestibule qu'on dut transporter le corps, pour le laver selon l'usage et l'entourer de bandelettes saupoudrées d'un mélange pulvérisé de myrrhe et d'aloès. Un suaire recouvrait la tête et le visage ; une grande pièce de lin, dont saint Matthieu signale la blancheur, enveloppait le corps tout entier. Il fallait se presser, car le jour baissait. On introduisit donc le corps dans le sépulcre où personne n'avait encore reposé et l'on roula devant l'étroite ouverture l'énorme pierre en forme de meule destinée à le protéger.

Cette liste, très incomplète, que nous allongerions aisément, en remontant jusqu'aux premiers commentateurs de saint Jean, suffit à montrer sur le point en question l'accord des meilleurs interprètes de l'Évangile. Le R. P. Beaufays seul fait excep-

tion. Mais son livre, qui porte sur la couverture l'effigie du Saint-Suaire et qui débute par une lettre du Commandeur Emmanuel Faure, est un plaidoyer en faveur de la précieuse relique. C'est de celle-ci qu'il s'inspire, aux dépens de saint Jean.

On nous assure pourtant aujourd'hui que l'interprétation universellement admise devrait être abandonnée sur tous les points. Ainsi le voulaient, peu après la publication des premiers travaux de M. Vignon, les partisans de la théorie bien connue, proposée pour expliquer la formation des mystérieuses empreintes par l'action des vapeurs ammoniacales dues à la fermentation d'une sueur fébrile sur le linge imprégné ou saupoudré d'aloès. On nous dit de divers côtés que ces exigences, étrangères à l'exégèse, se trouvent justifiées par les plus récentes observations philologiques. Les bandelettes ὀθόνια représenteraient tout le linceul. Le verbe δέω, traduit généralement par *lier*, signifierait *envelopper*. Le suaire s'identifierait au linceul, ou deviendrait une sorte de bandeau (ou mentonnière) destiné à tenir la bouche fermée. L'aloès compris parmi les aromates n'aurait plus rien à voir avec le bois de senteur du même nom. Quant au verbe ἐνταφιάζειν, il évoquerait simplement les préparatifs voulus en vue de l'ensevelissement. En résumé, la sépulture de Jésus se serait faite de la façon suivante : le corps sommairement enveloppé dans un linceul, saupoudré de myrrhe et d'aloès (médicinal) ; la tête peut-être munie d'un bandeau, enroulé de façon à retenir la machoire inférieure ; point de lavage ni d'onctions.

J'avoue que ce renversement du sens d'un texte important touchant au fait capital de la Résurrection du Christ est un peu troublant. Nous avions déjà rencontré des affirmations analogues à celles qui nous surprennent, sous la plume de M. Vignon et de son collaborateur le commandant Colson, dans l'un des premiers ouvrages consacrés au Suaire de Turin (1). Elles avaient provoqué les répliques sévères des abbés Van Steenkiste (2) et Bouvier (3), et de Mgr. Ch.-F. Bellet (4), suivis

(1) P. Vignon, *Le linceul du Christ* (étude scientifique), Paris, 1902.
(2) *Le Saint Linceul de Turin*, Bruges, 1902.
(3) *Le Suaire de Turin et l'Evangile*, La Chapelle-Montligeon, 1902.
(4) *Le Saint Suaire de Turin et les textes évangéliques*, dans *L'art et l'autel*, 1902.

par le Chanoine Ulysse Chevalier (5). Il faut croire que ces critiques ne manquaient pas de pertinence, puisque, en dépit des arguments proposés par les défenseurs du Saint Suaire, c'est tout de même l'opinion ancienne qui continue à s'imposer.

Nombre d'auteurs, il est vrai, parlent volontiers encore d'un ensevelissement du Sauveur réduit au plus strict minimum. Mais, rencontre curieuse, qu'on me pardonnera de signaler en passant, outre les défenseurs du Saint Suaire (Vignon, Renié, Cojazzi, Scotti, etc.), ces auteurs sont pour la plupart des critiques libéraux comme Baldensperger (6), Goguel (7), Loisy (8), Guignebert (9), qui font bon marché des indications de saint Jean, afin de se débarrasser du témoignage gênant rendu à la Résurrection par le tombeau vide. Ayant entrepris de discuter leurs théories, en me plaçant strictement sur leur terrain (10), je me suis attiré les reproches amers de M. Vignon, pour avoir abouti à des conclusions qui ne cadrent pas avec son système, et surtout pour avoir négligé de faire intervenir dans la discussion l'autorité de la précieuse relique, qu'il me soupçonne d'ignorer (11).

Depuis la publication de ma brochure, en 1937, le problème du Saint Suaire, renouvelé par les photographies du Chevalier Giuseppe Enrie, a suscité cependant plusieurs études scripturaires (12), qui mettent en cause les textes joanniques. Aurions-nous fait fausse route avec la masse des commentateurs ? L'autorité de l'Eglise n'étant nullement engagée dans un débat qui demeure parfaitement libre, la question mérite d'être examinée de plus près. Certes l'archéologie chrétienne ne saurait prévaloir sur l'Ecriture, mais des observations archéologiques, naguère

---

(5) *Le Saint Suaire de Turin et le Nouveau Testament,* dans la *Revue Biblique,* t. XI, 1902, pp. 565-573.

(6) *Le tombeau vide, la légende et l'histoire,* Paris, 1935.

(7) *La foi à la résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif,* Paris, 1933.

(8) *Les évangiles synoptiques,* Ceffonds, t. I, 1907, p. 223 et t. II, 1908, pp. 701 ss. ; *La Naissance du Christianisme,* Paris, 1933, p. 113.

(9) *Jésus,* Paris, 1933, pp. 615 ss.

(10) *La sépulture de Jésus, à propos de trois livres récents,* Paris, 1937.

(11) *Le Saint Suaire de Turin, devant la science, l'archéologie, l'histoire, l'iconographie, la logique,* Paris, 1938, p. 62.

(12) Notamment, J. Renié, *Le Saint Suaire de Turin* (un peu d'exégèse), dans *Revue apologétique,* t. 64, 1937, pp. 304-324 ; P. Vignon,

insoupçonnées, peuvent conduire, par les questions qu'elles posent, à considérer sous un nouveau jour des textes autrefois indiscutés. N'oublions pas toutefois que ces textes garderont toujours leur valeur normative. Tout ce que nous sommes en droit de tenter à leur égard, c'est d'essayer de les mieux comprendre.

I. CRITIQUE TEXTUELLE.

Pour apprécier correctement les versets joanniques (XIX, 39-40 et XX, 5-7) relatifs à la sépulture de Jésus, demandons-nous tout d'abord dans quel état ils se présentent au point de vue de la tradition manuscrite.

Abstraction faite de quelques variantes sans importance, nous ne relevons que trois leçons différentes, toutes trois à propos de XIX, 40 :

1. εδησαν αυτο οθονιοις, sans la particule εν (Sinaït. B K L ; 1. 33. 69 ctt. ; vers lat. a b c f g, *ligaverunt* vel *adligaverunt eum linteis* ou *linteaminibus* ; en outre Cyr. Alex., Aug., ; et parmi les éditions critiques, Tisch. 8ª, Westcott-Hort, Nestle, Vogels, Merk).

2. εδησαν αυτο εν οθονιοις, avec la particule εν (A Dsuppl. Γ Δ ctt. ; vers lat. *q* : *alligaverunt illum in lintiaminibus* ; *fos.* : *ligaverunt eum in linteis* ; en outre Grégoire de Nysse.

3. ενειλησαν αυτο οθονιοις, sans la particule, mais εδησαν est remplacé par ενειλησαν, peut-être d'après Marc (Θ, vers syr. *pesch.*, Théodoret et probablement Tatien d'après *Diatess.* arabe (ed. Marmardji) : *Et ils prirent Jésus et l'enveloppèrent dans le lin.*

De ces trois leçons, c'est manifestement la première qui doit être retenue, et qui de fait a les préférences de tous les éditeurs critiques modernes, comme étant la mieux soutenue par les mss. et par les versions. La troisième s'explique par un souci d'har-

---

Le Saint Suaire... pp. 61-83 ; P. Scotti, *Gli studi sulla Sindone di Torino e la esegesi evangelica,* dans *La Scuola Cattolica,* t. LXVII, 1939, pp. 227-238 ; E. Levesque, *Le Suaire de Turin et l'Evangile,* dans *Nouvelle Revue Apologétique,* t. I, 1939, pp. 228-237 ; Don Cojazzi, *Dopo il Convegno di studi sindonologici,* dans *L'Osservatore Romano,* 11 mai 1939 ; A. Vaccari, *La Sacra Sindone di Torino e l'exegesi,* dans *L'Osservatore Romano* des 15/16 mai 1939 (ce dernier article étant une mise au point rectificative du précédent).

monisation, pour mettre le texte de *Jo.* en accord avec les *Synoptiques.* Quant à la deuxième, Tischendorf note justement à son sujet : *quum Graecis dici soleat* εδησαν εν, *potius inlatum videtur* εν *quam sublatum* (13).

II. LE SENS DES PRINCIPAUX MOTS.

L'état du texte critique, le seul sur lequel nous puissions raisonnablement tabler, étant reconnu conforme à celui de nos éditions modernes, examinons maintenant le sens précis de quatre mots principaux : ὀθόνια, δέω, σουδάριον, ἀρώματα.

1. Ὀθόνια : *bandes, linges ou linceul ?*

La signification du mot ὀθόνιον, que les traducteurs de saint Jean rendent d'ordinaire par bandelette, est de soi très large et un peu confuse. Dérivé de ὀθόνη *toile de lin,* il est employé en termes de médecine pour désigner les bandages, la charpie, les petits linges servant à essuyer les onguents. C'est ainsi que s'exprime Robert Etienne dans le *Thesaurus linguae graecae* : « Apud medicos ὀθόνιον modo ponitur pro panniculo lineo, fascia linea, ad obliganda vulnera aut alia : modo pro linteolo quo medicamentum excipitur ». Ce sens, bien attesté par Hippocrate, se retrouve notamment dans un passage amusant des *Acharniens* d'Aristophane. Le soldat Lamachos, s'étant fait une entorse en sautant un fossé, un messager s'écrie : ὕδωρ, ὕδωρ ἐν χυτριδίῳ θερμαίνετε· ὀθόνια, κηρωτὴν παρασκευάζετε, ἐρι' οἰσυπερά, λαμπάδιον περὶ τὸ σφυρόν (1175). « De l'eau, de l'eau, chauffez-en dans une petite marmite, préparez des linges, du cérat, des tampons de laine encore grasse, de la charpie pour sa cheville » (trad. Van Daele).

Cette première signification répondant à la forme du diminutif, qui se retrouve dans les papyri ayant trait aux momies égyptiennes, entre le II^e^ siècle avant et le III^e^ siècle après J.-C. (14), fait place cependant à plusieurs autres : *toiles* ou

(13) C. Tischendorf, *Novum Testamentum Graece* (editio octava critica maior), Lipsiae, 1869, t. 1, pp. 950 ss.

(14) Cfr F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden,* Berlin, 1925-30 ; et J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament,* London, 1930.

pièces de toile, vêtement de lin, et jusqu'à *voiles de vaisseaux.* Le sens de toile de lin est souvent attesté dans les papyri d'Égypte, où il est question des redevances dues au trésor royal et aux temples (cfr Pierre de Rosette : 196 av. J.C. ; P. Tebt., 1, 5, 63, 118 av. J.C. ; P. Hib., 1, 67, 10 : 228 av. J.C. etc.).

L'équivalence entre ὀθόνια et *vêtements* nous est fournie par Lucien de Sam., dans *Le menteur,* 34, par de nombreux papyri (cfr P. Grenf. 1, 38, 14 et P. Par. 59, 5), par le livre des *Juges* (XIX, 13) suivant le codex B de la version des Septante, et par le texte grec du prophète *Osée* (II, 7, 11). « Le premier de ces passages, écrit très justement à ce propos le R. P. Renié, est hautement significatif, — il s'agit d'un pari de Samson — or, dans le texte de B, aux trente σινδόνας du verset précédent sont substituées trente ὀθόνια. La substitution des mots montre, à tout le moins, que, pour le copiste (de B) qui en est responsable, les termes étaient synonymes et qu'ὀθόνια avait le sens de vêtements. C'est le sens qu'il faut lui attribuer aussi dans le second passage : *Os.,* II, 7, 11, où il s'oppose à ἱμάτια, ceux-ci désignant les vêtements de laine, ceux-là les vêtements de lin » (15).

Inutile de poursuivre plus longuement cette enquête ; son résultat déjà est trop clair pour donner lieu à contestation. *De soi,* j'insiste à dessein sur cette réserve (car autre chose est le sens d'un mot isolé et autre chose le sens de ce même mot dans un contexte éloigné ou prochain), ὀθόνια peut désigner des linges de lin de toute grandeur et de toute forme : bandes, pièces de toiles, tuniques, manteaux etc. Le Ch. Ulysse Chevalier, qui se sentait un peu étranger dans le domaine de l'exégèse, défendait donc une opinion trop étroite, lorsque, s'adressant à M. Vignon, partisan d'un sens large, il lui disait : « Quelle est cependant la signification exacte d'ὀθόνιον *linteolum, petit linge, bande.* Il ne saurait en être autrement d'un diminutif d'ὀθόνη. Il est donc acquis que le corps fut lié avec des bandelettes » (16).

Imprécis et divers, le mot ὀθόνιον n'aurait-il pas reçu un sens plus spécial dans la langue du Nouveau Testament ?

(15) *Op. cit.,* p. 314.
(16) *Op. cit.,* p. 569.

Pour répondre à cette question, les éléments de comparaison nous font, on le sait, malheureusement défaut. En dehors des textes de Jean (XIX, 40 ; XX, 5.6.7), nous ne relevons qu'un seul cas, dans Luc (XXIV,12), et encore ce verset unique est-il soupçonné, quoique à tort pensons-nous, d'avoir été introduit après coup, dans un but d'harmonisation, sous l'influence de Jean. Quoi qu'il en soit, il nous apprend que Pierre, ayant couru au sépulcre et ayant baissé la tête, vit seulement les ὀθόνια. Ces derniers doivent-ils être identifiés avec le linceul dont il était question un peu plus haut (XXIII,53), à propos de Joseph d'Arimathie ? Rien n'autorise cette supposition. Nous serions plutôt en droit d'estimer que, dans la pensée de l'évangéliste, ils comprenaient l'ensemble des linges qui avaient servi à l'ensevelissement, le linceul ou σινδών y compris, mais non exclusivement. C'est là ce qui résulte en particulier de la forme du mot au pluriel (ὀθόνια) qui n'équivaut nulle part au singulier (ὀθόνιον). D'autant plus que lorsqu'il est question d'un linge unique de certaine dimension, comme dans la vision de Pierre à Joppé (*Actes,* X,11 ; XI,5), Luc recourt de préférence à ὀθόνη. S'il parle des ὀθόνια, dans son Evangile, c'est que, outre le linceul, il avait probablement en vue d'autres linges moins importants.

Contre l'identification des ὀθόνια avec les bandelettes des commentateurs, on allègue en revanche, et non sans raison, que dans le récit de la résurrection de Lazare (*Jo.*, XI, 44), le seul passage des Evangiles où il est certainement question de bandelettes, en raison du contexte, saint Jean parle de κειρίαι (*Vg institae*) et non d' ὀθόνια (*Vg. lintea*). De même que les ὀθόνια de Luc (XXIV, 12) ne signifient pas le seul linceul, les ὀθόνια de Jean (XIX, 40 ; XX, 5.6.7) ne représentent pas les seules bandelettes. Dans un cas comme dans l'autre, ils ont un sens plus étendu. Saint Augustin (17) et saint Thomas (18)

(17) *De consensu evangelistarum,* III, 23 : « Ligaverunt eum linteis (ὀθονίοις) ; lintea quippe generaliter dicuntur quae lino texuntur ».

(18) *In Evang. S. Joannis,* Taurini, 1919, p. 486 : « Dicendum, quod linteum ὀθόνιον dicimus omnem pannum de lino factum. Corpus autem Christi involutum fuit fasciis, sicut etiam de Lazaro dicitur, quia

l'avaient déjà observé ; sur ce point l'accord est en train de se faire d'une façon très nette. La traduction la plus sûre serait *linges,* sans plus de précision. S'il était permis de déterminer davantage en quoi ces linges consistaient, pareille détermination dépendrait du contexte immédiat.

Ceci nous amène à l'analyse du second mot.

2. Δέω : *lier, envelopper* ?

Autant le sens de ὀθόνιον est de soi imprécis, autant la signification du petit verbe δέω paraît arrêtée. C'est ce que le P. Bouvier faisait observer, il y a près de quarante ans, avec une parfaite justesse, dans un passage plusieurs fois remis en discussion. « Le moyen ordinaire et banal de découvrir la signification précise d'un mot, écrivait-il, c'est d'abord de recourir aux dictionnaires, qui en donnent à la fois la racine et la signification courante. Or, cherchez dans n'importe quel dictionnaire ancien ou moderne, vous trouverez invariablement le verbe δέω traduit *ligo, vincio, lier, attacher, enchaîner...* On peut parcourir le Nouveau Testament, le verbe δέω y est assez souvent employé, mais toujours avec le sens précis de *lier, attacher, enchaîner,* sans qu'il soit possible, avec la meilleure volonté, de lui attribuer une seule fois celui d'*envelopper.* » Et le Père concluait : « Il faut affirmer que le passage de saint Jean ne comporte pas d'autres sens que celui de *lier...* Jamais mot n'a été mieux précisé, et toute hypothèse qui ne s'accorderait pas avec un sens qui s'impose aussi clairement doit être impitoyablement écartée » (19).

A tout ceci nous n'avons rien à redire. Tous les dictionnaires, depuis le *Thesaurus* de Robert Etienne jusqu'au *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott donnent en effet le même sens fondamental : *ligo, alligo, vincio* (*Thesaurus*), *lier, attacher* (Bailly), *binden, fesseln* (Preuschen-Bauer), *bind, tie, fetter* (Liddell-Scott). Le plus souvent le verbe est employé à propos de prisons et de prisonniers ou de chiens mis à la chaîne (Cfr

---

sic erat Judaeis mos sepelire. Erat etiam positum sudarium ad caput : et ideo omnia complectens Joannes dicit, *Linteis* (ὀθονίοις) ».

(19) *Op. cit.,* pp. 24-25. (Texte cité par M. l'abbé Renié, *op. cit.,* p. 310).

Herod., 4,69 : χέρας ὀπίσσω δήσαντες, « liant les mains derrière le dos ». Arist., *Les cavaliers,* 367 : οἷον σε δήσω τῷ ξύλῳ, « Comme je t'attacherai au carcan » ; Xen., *Hell.,* 2,4,41 : ὥσπερ τοὺς δάκνοντας κυνὰς κλοιῷ δήσαντες παραδιδόασιν « comme on fait de chiens qui mordent, après les avoir mis à la chaîne »). Par extension, nous trouvons *empêcher, enfermer, paralyser.* L'idée de lien est toujours sous-entendue. Tous les sens figurés comme tous les mots dérivés (ὑπόδημα : *sandale* ; διάδημα : *bandeau* ; δετή : *bois liés en faisceau* ; δεσμός : *lien*) contiennent la même idée de connexion étroite. Ainsi, par exemple, pour le dérivé *enfermer,* d'où l'on voudrait tirer *envelopper,* il figure, c'est vrai, dans Bailly, mais voici dans quel contexte : δεῖν ἐν δημοσίῳ δεσμῷ (Plat. *Leg.* 864e) « enfermer dans la prison d'Etat ». L'idée de lien est suffisamment marquée par δεσμῷ. De là à *envelopper,* il y a encore loin.

La langue hellénistique des inscriptions et des papyri présenterait-elle des traces d'évolution à l'époque néotestamentaire ? Nous n'en découvrons aucune pour le sens principal, qui apparaît généralement aussi dans des textes ayant trait à des prisonniers. Preisigke fournit de bons exemples (P.G.L. 347,9 : συμβέβηκεν ἡμῖν δεδεμένοις ἐν φυλακῇ εἶναι « il arriva que nous étions enchaînés en prison » ; 436,5 : ἔδησαν ἡμᾶς « ils nous lièrent » ; B.U.G. 325,4 : δεδεμένοι πεμφθήσονται ἐπὶ τ. ἡγεμόνα, « après avoir été enchaînés, ils seront conduits devant le chef » ; Mey. 23,11 : δίσομαι (= δήσομαι) « je serai mis en prison » ; Lips. 40, III,24 : ἔδησεν αὐτοῦ τ. χεῖρας « il lui a lié les mains »). Un papyrus du Fayoum, daté de 171 après J.C., exprime l'idée commune. Cette fois, ce sont des voleurs qui écrivent : ἔδησαν ἡμᾶς σὺν καὶ τῷ μαγδωλοφύλακι, « on nous a liés avec le gardien de la tour » (Cfr Moulton-Milligan).

Quant au sens figuré *paralysé* ou *lié* par la peine, par la maladie ou par d'autres causes invisibles, exprimant l'impossibilité d'agir, de parler, de sentir etc., il figure dans les textes magiques (Cfr Dittenberger, 809,14 : ἔδησα τ. χεῖρας κ. τ. πόδας κ.τ. γλῶσσαν κ.τ. ψυχήν κ.τ.λ. Sur ce point non plus aucune évo-

lution. Pindare (*Pyth.* 3,45) disait déjà : ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται « La science elle-même se laisse enchaîner par le gain » ; et Theognis (vers 404 av. J.C.) : πᾶς γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδεμένος οὔτε τι εἰπεῖν οὔτ' ἔρξαι δύναται, γλῶσσα δέ οἱ δέδεται « ceux qui sont enchaînés par la pauvreté ne peuvent rien dire ni rien faire, car leur langue est liée ».

Passons au Nouveau Testament. Le verbe δέω y est employé dans quarante-deux cas, qui se répartissent comme ceci :

I. *Sens ordinaire primitif : lier.*

1. Parabole de l'ivraie (*Mt.*, XIII,30) : δήσατε αὐτὰ εἰς δέσμας πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, « liez-la en bottes pour la brûler ».

2. Parabole des invités au festin (*Mt.*, XIII,13) : δήσαντες αὐτοῦ τ. πόδας κ. χεῖρας « liez-lui les mains et les pieds ».

3. Le possédé de Gérasa (*Mc*, V,3.4) : οὐδὲ ἁλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι ... διὰ τὸ αὐτὸν ... δεδέσθαι « personne ne pouvait le lier même avec une chaîne, car on l'avait souvent lié avec des entraves et des chaînes ».

4. Satan comparé à l'homme fort (*Mt.*, XII,29 = *Mc*, III,27) : ἐὰν μὴ πρῶτον δήσῃ τ. ἰσχυρόν, « si ce n'est avant d'avoir lié le fort ».

5. Emprisonnement de Jean-Baptiste (*Mt.*, XIV,3 = *Mc*, VI,17) : κρατήσας τ. Ἰωάνην ἔδησεν κ. ἐν φυλακῇ ἀπέδετο, « l'ayant fait arrêter, (Hérode) l'avait enchaîné et mis en prison ».

6. Résurrection de Lazare (*Jo.*, XI,44) : δεδεμένος τ. πόδας κ.τ. χεῖρας κειρίαις, « le mort sortit, lié de bandelettes aux mains et aux pieds ».

7. Les deux disciples envoyés par Jésus pour amener l'ânesse qu'ils trouveront liée (*Mt.*, XXI,2 = *Mc*, XI,2 et *Lc*, XIX,30) : ἐυθὺς εὑρήσετε ὄνον δεδεμένην « aussitôt, vous trouverez une ânesse attachée ».

8. Jésus est conduit chez Anne (*Jo.*, XVIII,12) : συνέλαβον τ. Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτόν, « ils se saisirent de Jésus et le lièrent ».

9. Jésus est conduit devant Caïphe (*Jo.*, XVIII,24) : ἀπέσ-

τειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἄννας δεδεμένον πρὸς Καιάφαν, « mais Anne l'envoya toujours lié chez le grand prêtre Caïphe ».

10. Jésus est conduit devant Pilate (*Mt.*, XVII,2 = *Mc*, XV,1) δήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον, « et l'ayant lié, ils le conduisirent ».

11. Persécution de Paul (*Ac.*, IX,2.14.21 ; XXII,5) : ὅπως... δεδεμένους ἀγάγῃ εἰς Ἰερουσαλήμ, « afin qu'il les amenât liés à Jérusalem ».

12. Incarcération de Pierre (*Ac.*, XII,6) : ἦν ὁ Πέτρος κοιμώμενος δεδεμένος ἁλύσεσι δυσί, « Pierre était couché, lié de deux chaînes ».

13. Prophétie d'Agabus sur la captivité de Paul (*Ac.*, XXI, 11) : δήσας ἑαυτοῦ τ. πόδας κ. τ. χεῖρας ...οὕτως δήσουσιν..., « il prit la ceinture de Paul et s'étant lié les pieds et les mains, il dit : C'est ainsi que les Juifs le lieront à Jérusalem ».

14. Arrestation de Paul (*Ac.*, XXI,33) : ἐκέλευσεν δεθῆναι ἁλύσεσι δυσί, « il ordonna de le lier de deux chaînes ». Et (*Ac.*, XXII, 29) : ὅτι αὐτὸν ἦν δεδεκώς, « le chiliarque eut peur parce qu'il l'avait fait enchaîner ».

15. Les quatre anges enchaînés sur le grand fleuve (*Apoc.*, IX,14) : λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τ. δεδεμένους ἐπὶ τ. ποταμῷ τ. μεγάλῳ « délie les quatre anges qui sont enchaînés sur le grand fleuve ».

16. Le Dragon enchaîné (*Apoc.*, XX,2) : ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη, « ils le lièrent pendant mille ans ».

II. *Sens dérivé normal : emprisonner.*

1. Episode de Barabbas (*Mc*, XV,7) : Βαραββᾶς μετὰ τ. στασιαστῶν δεδεμένος « Barabbas qui était retenu en prison avec les séditieux ».

2. Captivité de Paul (*Ac.*, XXI,13) : ἐγὼ γὰρ οὐ μόνον δεθῆναι ἑτοίμως ἔχω, « je suis prêt non seulement à être emprisonné ».

3. Captivité de Césarée (*Ac.*, XXIV,27) : κατέλιπεν τ. Παῦλον δεδεμένον « il laissa Paul emprisonné ».

4. Captivité romaine (*Col.* IV,3) : δι' ὃ καὶ δέδεμαι, « pourquoi je suis en prison ».

III. *Sens figurés divers.*

1. A propos de Satan (*Mt.*, XII, 29 = *Mc*, III, 27) : ἐὰν μὴ πρῶτον δήσῃ τ. ἰσχυρόν « si ce n'est avant d'avoir lié le fort ».

2. La femme courbée (*Lc*, XIII,16) : ἣν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς, « (cette fille) que Satan a liée ».

3. Pouvoir de lier et de délier (*Mt.*, XVI,19) : ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τ. γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τ. οὐρανοῖς, « ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel » ; et (*Mt.*, XVIII,18) : ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τ. γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, « tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ».

4. Paul conduit par l'Esprit (*Ac.*, XX,22) : νῦν ἰδοὺ δεδεμένος ἐγὼ τ. πνεύματι, « et maintenant voici que lié par l'Esprit, je vais à Jérusalem ».

5. Les époux (*I Cor.*, VII,27) : δέδεσαι γυναικί ; μὴ ζήτει λύσιν « te trouves-tu lié à une femme ? ne cherche pas à te délier » ; et (*I Cor.*, VII,39) : γυνὴ δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνήρ, « la femme est liée pour tout le temps que vit son mari ».

6. La liberté de la prédication évangélique (*II Tim.*, 11,9) : ὁ λόγος τ. Θεοῦ οὐ δέδεται, « la parole de Dieu n'est pas enchaînée ».

Au total sur les quarante-deux cas d'emploi du verbe δέω dans le Nouveau Testament, en dehors du cas de Jean (*Jo.*, XIX,40) qu'il s'agit d'éclairer, nous en relevons 27 pour le sens propre, auxquels nous pouvons rattacher le composé περιεδέδετο de *Jo.*, XI,44, où le sens premier est conservé. Parmi ces 27 cas, trois se trouvent donc dans Jean, l'un à propos de la résurrection de Lazare et les deux autres dans le chapitre précédant celui du récit de la sépulture, c'est-à-dire dans un contexte très proche. Quatre cas représentent le sens dérivé normal d'emprisonner. Dix se distribuent entre des sens figurés divers, tous en rapport étroit avec l'idée de *lier*. Pas plus que dans les textes de l'antiquité classique ou de l'époque hellénistique, représentée par les papyri, le sens d'envelopper n'apparaît une seule fois (20).

(20) Nous pourrions faire exactement les mêmes observations à pro-

Pour obtenir ce sens insolite, le R. P. Renié, précédé et suivi par M. Vignon (21), recourt à l'argumentation suivante : « Entre enfermer et lier, il y a une nuance, que le complément direct (?) *linteis* va peut-être nous aider à préciser... Je dis bien que ma soutane emprisonne mon corps, c'est pourtant un lien plus lâche que des chaînes ou des bandelettes. Une dernière remarque sur le verbe : *ligaverunt*. Comment l'ont entendu les traducteurs ? Le Père Lagrange le rend ainsi : *ils lièrent*. Les autres traductions que j'ai pu consulter se partagent entre : *ils enveloppèrent* (Dom Calmet, Reuss, Segond, Crampon, Calmes, Levesque, Loisy) et *ils entourèrent* (Durand, Joüon, Braun). Je ne m'en suis pas tenu là ; j'ai consulté des traductions étrangères. La version autorisée d'Angleterre porte : *wound it, ils enveloppèrent* ou *ils entourèrent*. Dans la collection estimée *The international critical commentary*, l'archevêque anglican Bernard traduit : *they bound it, ils le lièrent* ou *ils l'enveloppèrent* (?), tandis que le Dr. Tillmann, dans la Bible de Bonn et W. Bauer dans le *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann rendent ainsi : *banden ihn, ils le lièrent*. Il est assez significatif qu'un nombre imposant de traducteurs aient choisi le verbe *envelopper* ou le verbe *entourer* » (22).

J'avoue n'être pas fort ébranlé par cette démonstration.

Le premier argument du R. P. Renié revient à dire ceci : Δέω signifie *enfermer* ; or *enfermer* en français est employé dans le sens d'*envelopper* (« je dis bien que ma soutane emprisonne mon corps »). Par conséquent, δέω peut se traduire

---

pos de l'emploi de δέω (58 fois) dans la *Septante*, presque toujours au sens premier, à propos de prisonniers. Il correspond d'ordinaire aux verbes *âsar, habasch* et *ʿâsar*, qui expriment les diverses nuances de *lier*. L'idée de lien par lequel on est attaché ou retenu apparaît dans tous les cas. Aucun exemple ne suggère même de loin un simple enveloppement. Pour s'assurer de la justesse de ces remarques, cfr E. Hatch and H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford, 1897, t. I, p. 287.

(21) Cfr *Le linceul du Christ*, 1902, p. 123 : « Le grec signifie principalement (?) envelopper et c'est aussi le sens du latin *ligaverunt*. Rien ne nous oblige donc à employer en français le verbe lier ». *Le Saint Suaire*, 1938, p. 64 : « D'après toujours le Dictionnaire de Liddell et Scott, le verbe δέω a toute une suite de sens menant de lier, enchaîner à emprisonner ou enfermer. L'excellent Dictionnaire de Bailly donne aussi *emprisonner* comme second sens. Et il peut fort bien être dit métaphoriquement d'un corps que des linges l'emprisonnent ou l'enferment ».

(22) *Op. cit.*, p. 310 s.

semblablement par envelopper. Le R. P. Renié, on le voit, passe du sens figuré que *enfermer* ou *emprisonner* ont en français à un sens figuré identique que le verbe δέω, qui leur correspond, devrait avoir en grec. Mais ce transfert de sens est arbitraire. Car la dérivation du sens des mots se fait dans chaque langue de façon différente. En français les verbes *emprisonner* et *enfermer* évoquent surtout l'idée d'être enfermé dans un endroit, d'où une série de dérivations possibles à partir de cette notion. En grec, il en va autrement. La notion essentielle de δέω (= *emprisonner*) est celle des liens dont le prisonnier est chargé, d'où les dérivations que nous avons relevées, et qui se font toutes à partir de *lier*, et en rapport direct avec elle. Pour avoir le droit de donner à un mot un sens déterminé, il ne suffirait pas au surplus d'être en état de prouver que ce sens est possible, mais il faut établir en outre par des exemples concrets que ce sens a été réellement employé. Or, encore une fois, d'exemples de δέω, signifiant *envelopper* dans l'acception ordinaire du terme, il ne s'en trouve pas un seul dans les textes connus. A tout le moins, jusqu'à présent, aucun n'a été signalé.

L'autorité des traducteurs modernes n'est pas plus convaincante. Puisqu'on voulait faire état des traductions, mieux eût valu citer les vieilles versions latines, antérieures à la Vulgate de saint Jérôme, qui témoignent du sens attaché au texte grec, aux tout premiers siècles de l'Eglise. On aurait ainsi constaté, comme il est facile de s'en rendre compte en jetant un simple coup d'œil sur l'*apparatus criticus* reproduit plus haut, qu'elles ont toutes rendu δέω par *ligaverunt, alligaverunt* ou *adligaverunt*. C'est donc que le sens de δέω était bien arrêté. Passons cependant aux versions plus récentes rappelées par le R. P. Renié. Nous constatons que les Allemands ne s'écartent pas du sens de *lier*. Il en est de même, je crois, des Anglais, car les verbes *to wind* et *to bind* s'entendent surtout d'un enveloppement circulaire au moyen de bandages. Restent les Français. Laissons les Pères Huby, de Grandmaison, Lebreton, Beaufays, Prat ([23]), dont le R. P. Renié ne parle pas. Parmi ceux auxquels il s'attarde, un seul (le Père

(23) Voir plus haut.

Lagrange) a : *ils lièrent* ; les dix autres se partagent entre : *ils enveloppèrent* et *ils entourèrent.* Mais parmi ces dix, Reuss, Segond, Loisy, Joüon, Durand, Braun disent expressément *envelopper* ou *entourer de bandelettes,* déterminant ainsi le sens du verbe de façon à le ramener à l'idée exprimée par lier. Les autres restent dans le vague, en ne parlant que de linges. Notons toutefois que ce mot est toujours au pluriel, et que dès lors il évoque plutôt la notion d'enveloppement étroit. En toute hypothèse, c'est de cette façon qu'il faut comprendre Dom Calmet ([24]) et M. Levesque ([25]), d'après leurs propres commentaires. En somme sur les quinze exemples proposés, un ou deux seulement pourraient prêter à confusion. Pour le grand nombre, le verbe δέω est entendu dans le sens précis de *lier* ou d'*envelopper,* non pas d'une façon quelconque, mais au moyen de bandelettes, sous forme d'emmaillotement ([26]).

Ce sens de *lier* ou d'*envelopper* étroitement (équivalant à *lier*) une fois admis, sur la foi des textes de l'antiquité profane et chrétienne, revenons aux ὀθόνια. Nous avons vu plus haut que le mot figure dans le texte grec critique au datif, sans la particule ἐν, de même qu'il se trouve dans la plupart des manuscrits latins sans la particule *in.* Entre la leçon ὀθονίοις soutenue par les principales autorités et acceptée sans réserve dans toutes les éditions critiques, et la leçon ἐν ὀθονίοις très faiblement représentée, la différence de sens est probablement nulle, le datif avec ou sans ἐν ayant la même valeur instru-

---

(24) Dom Calmet traduit : « Ils l'enveloppèrent dans des linceuls », suivant le sens ancien du mot linceul : (= drap) (cfr Régnier, *Sat.* XI). Il s'explique ainsi : « On oignit ce divin Corps, on le frotta largement de ces sortes d'aromates, et on y trempa les linceuls, et les linges dont on l'enveloppa » (*Commentaire littéral* sur Jean, XIX,40).

(25) Cfr art. *Embaumement* dans *Dict. de la Bible,* t. II, 1729 : « Joseph d'Arimathie et Nicodème, dit saint Jean, XIX,40, prirent le corps de Jésus et l'enveloppèrent dans des linges avec les aromates, selon que les Juifs ont coutume de faire les préparatifs funèbres, ἐνταφιάζειν. Ces linges comprenaient des bandelettes, ὀθόνια, dont on entourait chaque membre à part ; ainsi fit-on pour Lazare ».

(26) Je n'entends pas tirer argument de cet accord. Il est clair cependant que si l'on devait faire état de l'autorité des traducteurs, celle-ci se retournerait contre l'interprétation de δέω au sens large d'*envelopper,* qui ne dispose par ailleurs d'aucun appui.

mentale dans le grec biblique et dans les auteurs chrétiens (Cfr *Luc,* XXII,49 : Κύριε εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ par comparaison avec *Actes,* XII,2 : ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον μαχαίρῃ) (27), alors que, pour indiquer l'endroit dans lequel quelqu'un ou quelque chose se trouve, la particule ἐν est de rigueur (28). Il suit de là que les ὀθόνια doivent être considérés comme ce par quoi l'action de *lier* répondant au verbe est réalisée. Le plus normalement, on songerait donc à des liens : bandes ou bandelettes, non en raison du sens que ὀθόνια a de soi, mais en vertu des exigences du contexte. Néanmoins, comme saint Jean semble employer ὀθόνια à propos de la sépulture de Jésus, de préférence à κειρίαι *institae,* il est probable qu'une signification plus large s'impose. Les ὀθόνια signifieraient alors l'ensemble des linges dont Joseph d'Arimathie et Nicodème se sont servis pour ensevelir le corps de Jésus. Mais que ces linges, disposés *sicut mos est Judaeis sepelire,* comme dans le cas de Lazare (qui était lié δεδεμένος de telle sorte qu'il ne pouvait presque pas mouvoir les pieds et les mains) comprennent des bandelettes, c'est ce qui résulte à l'évidence du verbe δέω, entendu ainsi qu'il doit l'être. L'ensevelissement du Sauveur et celui de Lazare se présenteraient dès lors de la même manière. De part et d'autre, on se serait servi de bandes, soit en-dessous, soit au-dessus de ce même linceul, préalablement saupoudré d'aromates, pour le fixer étroitement autour du corps.

Bien loin de contredire les *Synoptiques,* cette interprétation obvie, postulée par les deux mots ἔδησαν ὀθονίοις, s'accorde parfaitement avec eux. La diversité des narrations s'explique simplement par une différence de point de vue. Les trois pre-

(27) Cfr L. Laurand, *Manuel des études grecques et latines,* Paris, 1920, p. 405 : « Ἐν avec le datif, au lieu du datif instrumental seul, se trouve parfois à l'époque attique, surtout en poésie, très fréquemment dans le grec biblique et dans les auteurs chrétiens ». A ce sujet, voir Blass-Debrunner, *Gramm. des N.T.,* Göttingen, 1931, pp. 114 s. 129 et A. T. Robertson, *A grammar of the greek New Testament,* New-York, 1919, p. 589.

(28) Le locatif pur (sans ἐν) n'est plus représenté dans le N.T. que par quelques rarissimes survivances (cfr Robertson, *op. cit.,* p. 520). Blass (*op. cit.,* p. 117) soutient même qu'il fait défaut en dehors des expressions stéréotypées κύκλῳ, *en cercle,* χαμαί, *par terre.*

miers Évangiles se contentaient de parler du linceul σινδών, parce que parmi les linges destinés à la sépulture c'était le plus important. Saint Jean, qui à sa façon, ajoute des détails complémentaires, insiste sur le mode (conforme à la coutume juive) suivant lequel la sainte dépouille avait été revêtue par les soins pieux de Joseph et de Nicodème.

Il suit de tout ce qui précède que, quels que soient les sens possibles de ὀθόνια, la traduction de l'expression complète ἔδησαν ὀθονίοις ne saurait différer beaucoup de celle des anciennes versions latines. Le R. P. Renié, d'accord avec M. Vignon ([29]), propose : « Ils l'entourèrent voire même ils le lièrent dans des linges » ([30]), puis, par un glissement insensible : « Le corps du Christ, enveloppé dans un linceul avec une partie des aromates, fut placé dans le sépulcre de Joseph » ([31]). Cela pourrait s'entendre à la rigueur, à la condition de ne pas exclure les bandelettes qui préciseraient le sens de *envelopper* ou de *entourer* suivant les exigences de δέω. Mais les explications qu'on nous donne visent justement à écarter ces précisions nécessaires. Du même coup, elles font dire à δέω tout autre chose que ce qu'il signifie. Il faut lui laisser sa véritable signification. En tenant compte des divers éléments du texte, notamment en ce qui concerne l'exégèse d'ὀθόνια, Jean, XIX,40 se traduira alors le mieux par une périphrase du genre de

---

(29) *Le Saint Suaire...* p. 65 : « Ils enfermèrent le Corps dans des linges ». On remarquera que cette traduction inspirée de Crampon, la plus équivoque parmi toutes celles que nous avons examinées, commet deux graves erreurs :

1. elle traduit δέω par *enfermer* dans le sens d'*envelopper,* sans relation avec les liens que ce verbe suppose toujours ;
2. elle rend le datif instrumental ὀθονίοις par *dans des linges, supposant la leçon* εν οθονιοις, écartée à juste titre par les éditions critiques.

(30) *Op. cit.,* p. 316. Lorsque le R. P. Renié écrit : « voire même ils le lièrent », il entend bien donner à *lier* le sens général d'envelopper. Tout le contexte de son article l'indique clairement. C'est pourquoi il a pu ajouter : « Le verbe lier ou entourer importe en somme moins qu'il n'y paraissait de prime abord ». Au contraire c'est cela qui importe, si, comme je crois l'avoir montré, *lier* (= δέω) doit s'entendre au sens propre. D'autre part, en traduisant ὀθονίοις, dont il fait p. 310 un « complément indirect », M. Renié me paraît commettre la même erreur que M. Vignon. Il ne rend pas le sens instrumental.

(31) *Op. cit.,* p. 321.

celle-ci : « Ils l'enveloppèrent dans des linges, le liant au moyen de bandelettes, selon la manière d'ensevelir pratiquée chez les Juifs ». Nous avons là un sens très ferme, dont il ne serait pas permis, je crois, de s'écarter sans faire violence au texte. L'idée d'un linceul recouvrant simplement le corps du Christ de la tête aux pieds, et retombant sur les côtés, sans être assujetti par des liens véritables ([32]), s'accorde-t-elle avec cette donnée ? Certainement non. Si Jean n'avait eu en vue qu'un linceul de ce genre, il n'aurait très probablement pas parlé d'ὀθόνια mais d'ὀθόνιον. En tout cas, il aurait employé un autre verbe que δέω, *lier*.

3. Σουδάριον, *suaire, bandeau, linceul* ?

L'exégèse des deux premiers mots ἔδησαν ὀθονίοις nous ont obligé à d'assez longs développements. L'examen de σουδάριον sera plus simple.

Plusieurs interprétations divergentes ont cependant été proposées pour expliquer comment l'empreinte de la face du Sauveur figurait sur le Suaire de Turin en même temps que les traces du corps. A cet effet il faut supposer que le linceul avait été en contact direct avec le cadavre tout entier, de la tête aux pieds, sans interposition d'un linge spécial placé sur la sainte Face. De là, tous les essais d'explication, qui se ramènent à trois principaux :

1. Vignon ([33]), Levesque ([34]) : Le suaire placé sur la tête du Christ, d'après Jean, XX,7 : *sudarium quod fuerat super caput* et le linceul dans lequel le corps est enveloppé sont une seule et même chose ; le linceul reçoit l'exceptionnelle dénomination de suaire parce qu'il en a tenu l'emploi dans l'ensevelissement supposé incomplet. Bien entendu, dans cette hypothèse, les ὀθόνια n'ont plus rien à voir avec le linceul proprement dit. D'après M. Levesque, ce sont les bandelettes.

2. Renié ([35]) : Le suaire est un linge de petite dimension,

(32) J. Renié, *op. cit.*, p. 316.

(33) *Le linceul du Christ*, Paris, 1902, pp. 125 ss. ; *Le Saint Suaire de Turin*, Paris, 1938, pp. 66 ss.

(34) *Le Suaire de Turin et l'Evangile*, dans *Nouvelle Revue Apologétique*, t. 1, 1939, pp. 228-237.

(35) *Le Saint Suaire de Turin*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, t. LXIV, 1937, pp. 318 ss.

destiné à couvrir la face du Sauveur ; toutefois dans l'ensevelissement du vendredi soir, il avait été placé provisoirement sur la tête de Jésus « à la manière d'un fardeau », en attendant le moment d'achever les rites funèbres.

3. Brière ([36]), Cojazzi ([37]) : Le suaire, toujours distingué du linceul, devient la mentonnière, obligatoire chez les Juifs, dont on se serait servi pour tenir fermée la bouche du mort. Cette dernière opinion, défendue par le Prof. Judica Cordiglio, aurait rallié les suffrages des savants réunis au congrès de sindologie à Turin, mai 1939. Après avoir défendu la première de ces trois hypothèses, M. Vignon semble incliner actuellement vers la troisième, hésitant ainsi entre deux systèmes d'exposition exégétique totalement différents ([38]). *Uno avulso non deficit alter...*

Interrogeons les textes.

Le mot σουδάριον est employé deux fois dans saint Jean, à propos de Lazare (XI,44) : dont le visage était enveloppé d'un suaire, ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο, et à l'occasion de la découverte du tombeau vide (XX,7). Saint Pierre y aperçoit les linges posés là et le suaire qui avait été sur la tête de Jésus, posé non avec les linges, mais dans un endroit à part, et enroulé καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον.

Que signifie σουδάριον *sudarium* ?

Les dictionnaires le traduisent par *mouchoir, Schweisstuch, Taschentuch* ([39]), *handkerchief* ([40]). Originellement, c'est un mot latin, dérivé de *sudor,* qui a passé dans le grec hellénistique sous la forme σουδάριον, σουδάριν ([41]), et de là dans l'hébreu

---

(36) Cfr P. Vignon, *Le Saint Suaire,* p. 66.

(37) *Dopo il Convegno di studi sindonologici,* dans l'*Osservatore Romano,* 11 mai 1939.

(38) *Le Saint Suaire,* p. 67.

(39) Cfr Preisigke, *op. cit.*, ; Preuschen-Bauer, *op. cit.*

(40) Cfr Moulton and Milligan, *op. cit.*

(41) G. Meyer, *Die lateinischen Lehnworte im Neugriechischen,* dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften,* Wien, CXXXII, 3, 1895, p. 62 ; cfr aussi Schwyzer, *N. Jahrb.* IV, 1901, p. 242 : mit Sicherheit lat. Ursprungs sind die Suffixe -αρις, αρι etc. Diese wurden von δηνάριον, ἀσσάριον, σουδάριον, etc. auch auf griech. Wör-

talmudique et le syriaque (42), sous la forme *soudârîn, soudârâ* et *soudâr.*

En latin, le sens est clair : *sudarium* est un petit linge servant à essuyer la sueur sinon à se moucher « suivant un usage dont nous aurions tort de faire remonter trop haut les débuts, puisque aussi bien le seul mot latin que nous ayons le droit de traduire par mouchoir (muccinium) n'est pas attesté avant la fin du IIIe siècle » (43). Par une certaine extension du sens, ce pouvait être également semble-t-il un voile ou un fichu, que l'on portait autour du cou ou dont on se couvrait la tête. Cet emploi du mot apparaît dans des textes de basse latinité. D'après Du Cange (44) « est Sudarium, veli, quo caput tegitur, species, quod σουδαριοκέφαλον appellatur in Nomocanone edito tom. I. *Monument. Eccl. Graecae,* cap. 251 ». Autrement dit un *amict.* Ce qui ne l'empêche pas de désigner la *mappula,* ou *manipule* au sens premier du mot, qui est celui de mouchoir (45) : « mappula, quae in sinistra parte gestatur, qua pituitam oculorum detergimus, dicitur et manipulus » (Alcuinus, *de Officiis. Eccles.* cap. 39). Avant le VIIe siècle, aucun texte ne permet de soupçonner l'équivalence de *sudarium* et de *sindon.* Celle-ci nous serait donnée, alors, dans une lettre de saint Braulion, évêque de Saragosse en 631, adressée à l'abbé Tajus au sujet de la résurrection des corps ; nous y lisons ceci : « Sed et illo tempore notuerunt fieri multa quae non habentur conscripta, sicut de linteaminibus et sudario quo corpus Domini est involutum, legitur quia fuerit repertum, et non legitur quia fuerit conservatum » (46).

L'emploi de sudarium pour désigner le linceul (si tant est que le relatif *quo,* accordé vraisemblablement par attraction avec le dernier mot, ne se rapporte pas aux *linteaminibus* en même temps qu'au *sudario*) est probablement le résultat d'une con-

---

ter übertragen (Texte cité dans L. Hahn, *Rom und Romanismus,* Leipzig, 1906, p. 263).

(42) Cfr E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* II, 1907, p. 80.

(43) Cfr J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire,* Paris, 1939, p. 201.

(44) *Glossarium mediae et infimae latinitatis,* t. VII, Paris, 1886, p. 646.

(45) *Ibid.,* t. V, Paris, 1885, p. 255, au mot *Mappula.*

(46) *P.L.,* LXXX, 689 (Texte cité, trop partiellement, par M. Levesque, *op. cit.,* p. 232).

fusion, la langue latine ne possédant pas de terme correspondant au σινδών des *Synoptiques*. Toujours est-il qu'à l'époque où saint Braulion écrivait sa lettre, le *sudarium* désignait certainement dans la langue des pèlerins non pas le linceul mais le voile qui avait été posé sur la tête du Sauveur : « sudarium qui fuit in fronte Domini » (Antonin de Plaisance, vers 570, dans Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 168), ou « sudarium quod in sepulchro super caput ipsius fuit » (Adamnanus, vers 670, ibid., p. 235) (47).

En grec et en araméen, ou plus exactement en talmudique et en syriaque, *soudâr* et *soudârîn* ou *soudârâ* ont conservé la signification usuelle du latin dans l'antiquité. Les exemples tirés des papyri de l'époque hellénistique sont tous concordants. Σουδάριον désigne toujours un petit linge servant à s'éponger, ou un voile dont on se couvre la tête. Et lorsque le mot apparaît dans le Nouveau Testament, en dehors des passages de Jean qui font l'objet de cette discussion, l'idée première est clairement indiquée. Dans un cas (*Luc*, XIX,20), il s'agit de l'intendant craintif qui enferme la mine confiée par son maître ἐν σουδαρίῳ, *dans un suaire*, ce qui ne peut être ici qu'une sorte de mouchoir. Dans l'autre passage (*Actes*, XIX,12) il est question des σουδάρια ἢ σιμικίνθια ayant appartenu à saint Paul, et que l'on appliquait aux malades par manière de dévotion, afin d'obtenir leur guérison. Les σιμικίνθια étaient probablement des petits tabliers ou des ceintures dont l'Apôtre se ceignait pour exercer son métier de bourrelier. Il n'y a aucune raison d'attribuer aux σουδάρια un sens différent de celui qu'il a d'ordinaire.

L'usage du mot *soudâr*, *soudârîn* ou *soudârâ* en hébreu talmudique est plus concluant encore. Il est très fréquent dans la Mischna et dans les écrits rabbiniques. Mais tous les emplois qu'il nous est donné de relever se réduisent aux suivants : 1. petite pièce de drap, dont on se sert, comme dans l'Évangile, pour conserver ou envelopper de menus objets ou des pièces d'argent (48) ; 2. morceau d'étoffe que l'on tient en main et

(47) Textes cités par G. de Jerphanion, dans *Orientalia christiana periodica*, vol. IV, 1938, pp. 567 s.

(48) *Schabbat* III,3 (on se demande s'il est permis le jour du sabbat d'envelopper un œuf dans un *soudârîn* chauffé au soleil). *Kethuboth*

que l'on agite pour faire des signes à distance, par exemple pour annoncer que le bouc émissaire est arrivé au désert (49), ou pour signifier, au moment où doit avoir lieu l'exécution, la grâce d'un homme condamné à la lapidation (50) ; 3. foulard que l'on se met autour du cou (51) ; 4. garrot employé pour la strangulation (52) ; 5. turban notamment pour désigner la coiffure distinctive des étudiants talmudiques (53) ; 6. voile couvrant la tête (54). Ce dernier emploi est particulièrement intéressant. Il se retrouve notamment dans le *Targum* d'*Exode*, XXXIV,33 : « Lorsque Moïse eut achevé de parler, il mit un voile sur son visage. Quand Moïse entrait devant Jahvé pour parler avec lui, il ôtait le voile jusqu'à ce qu'il sortît ».

Masweh (dans les Septante κάλυμμα) *voile*, est traduit par *soudârâ*. Cet exemple, parmi plusieurs autres, illustre fort bien les deux textes johanniques (XI,44 ; XX,7). Pas une seule fois, en talmudique, *soudârîn* ou *soudârâ* n'équivaut à σινδών, *linceul*, ni à quoi que ce soit d'approchant. C'est invariablement un tissu de petite dimension. Les dictionnaires des Targumim et du Talmud le traduisent invariablement par *mouchoir, linge, voile* ou *turban* (55).

En syriaque, ou araméen chrétien, *soudârâ*, qui répond au σουδάριον de Jean, XI,44 et XX,7 présente des applications analogues : *cingulum linteum, capitis tegumentum, linteum quo*

---

fol. 67b fait allusion aux soins auxquels oblige la loi du dépôt ; il parle d'un homme qui, ayant reçu des pièces de monnaie, les enveloppe dans un *soudârîn* (cfr Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, t. V, Berlin, 1931, p. 215). Le même exemple est donné dans la Mischna (*Baba Messia* III,10) mais le déposant se sert d'une bourse. Toutefois Raschi interprète bourse = *soudâr*. Exemple analogue dans *Lv. R.* 6 : Une femme prend trois deniers et les met dans un mouchoir (Cfr *Der Midrasch Wajikra Rabba*, Leipzig, 1882, trad. Wunsel, V, 1884, p. 40.

(49) *Joma*, VI,8.

(50) *Sanhédrin* VI,1 ; *Tamid* VII,3.

(51) *Schabbat* 120a ; *Succah* 51b.

(52) *Sanhédrin* VI,1 et VII,2 ; *Targ. J. Lev.* XX,10.

(53) *Pesachim* IIIb : « Ton turban ressemble à celui d'un disciple et cependant je suis sûr que tu ne connais pas la bénédiction » ; *Schabbat* 120a ; *Berakhoth* 51a.

(54) *Schabbat* 120a.

(55) Cfr J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Berlin, vol. III, 1924, p. 483. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud babli and yerushalmi and the Midrashic literature*, New-York, vol. I, 1926, p. 962.

obvolvitur caput, indumentum capitis muliebre (56). Bref, un linge ou un voile, et, quand il est figuré comme vêtement, un voile qui sert à se couvrir la tête. De là à *linceul,* encore une fois, il y a loin.

M. Levesque vient cependant d'émettre un avis différent, sur la base d'un texte unique emprunté au *Targum* de *Ruth.* « Dans la langue araméenne, écrit-il, la langue populaire de la Palestine, on emploie le mot *soudârâ.* C'est pour la forme du nom *sudarium* et pour l'objet désigné un *sindon* ». Et voici la preuve : « Dans le livre de *Ruth* (III,15), Booz dit à Ruth : Etends le pan de ton manteau ; comme elle le tenait des deux mains, il lui verse dedans six mesures d'orge. Ce vêtement (traduit manteau) appelé *mitpaḥat,* est un grand manteau ou une large pièce de lin, que l'interprète araméen appelle *soudârâ.* C'est, dit J.-D. Michaelis, *Supplementum ad lexica hebraica,* t. 1, p. 1021 : « *Pannus seu velum quadratum satis magnum reliquis vestibus totique corpori circumvolutum, in quo et noctu dormiebant* ». C'est tout à fait le sindon ; et le targum l'appelle *soudârâ,* un suaire » (57).

Toute cette argumentation repose, on le voit, sur la soi-disant identification de l'hébreu *mitpaḥat,* en araméen *soudârâ,* avec le sindon (grand manteau ou large pièce de lin). Or rien n'est plus contestable. A l'heure actuelle, Michaelis ne fait guère autorité. Il ne saurait en tout cas suppléer au fait que *mitpaḥat* figure, en tout et pour tout, deux fois dans la Bible, de telle façon que ni le contexte ni la racine du mot ne permettent d'en déterminer exactement la signification. Dans le passage parallèle à *Ruth* (*Is.,* III,22) suivant la *Septante,* le mot est rendu par ἐπίβλημα ce qui peut signifier, soit une pièce cousue sur un vieil habit, comme dans la parabole évangélique du vieux et du neuf (*Mt.,* IX,16 ; *Mc,* II,21 ; *Lc,* V,36), soit une étoffe qui se met par-dessus les autres vêtements, *fichu* ou *mantille.* Quant au texte de *Ruth, mitpaḥat* y est traduit par περίζωμα, *ceinture* ou *pagne.* On penserait le plus normalement à une sorte de petit tablier noué autour des reins. Ce n'est pas encore de quoi évoquer un linceul. M. Levesque ne nous propose pas

(56) Cfr R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus,* Oxford, 1879.
(57) E. Levesque, *Le Suaire de Turin et l'Evangile,* dans *Nouvelle Revue Apologétique,* t. I, 1939, p. 233.

d'autres exemples. Tous ceux qu'il aurait sans doute tirés du Talmud et de la littérature syriaque, s'il avait eu sous la main les instruments nécessaires, sont passés sous silence.

Après ces diverses constatations, il est à peine utile, pour confirmer une position qui n'a plus besoin d'autres soutiens, de signaler l'insistance avec laquelle, chaque fois qu'il en parle, dans le cas de Lazare comme dans celui de Jésus, l'évangéliste met le σουδάριον en relation avec la tête de Jésus et prend soin de le distinguer des autres linges (58). Anciens ou modernes, les commentateurs n'ont à cet égard aucune hésitation, et Calmet résume parfaitement l'opinion des uns et des autres, dans ces lignes : « En comparant tous les passages où il est parlé des linges qui servirent à ensevelir le Corps du Sauveur, il paraît qu'il y avait un linceul : a) *Involvit illud in sindone* ; b) et outre cela des bandelettes, dont on avait accoutumé d'envelopper les corps, ainsi qu'on l'a vu dans l'histoire de la résurrection de Lazare ; c) et enfin un suaire ou un linge particulier dont la tête du Sauveur était enveloppée, et dont il est parlé aux versets 6 et 7 du chapitre suivant » (59). Aujourd'hui encore, on ne saurait mieux dire.

Le suaire est donc distinct du linceul. Mais fut-il réellement posé sur la tête du Sauveur ? Le texte grec (*Jo.*, XX,7) τὸ σουδάριον ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ le dit assez clairement ; la comparaison que suggère le récit de la résurrection de Lazare (XI,44) va dans le même sens.

Cependant on objecte : bien que séparé du linceul, le suaire proprement dit ne couvrait pas le visage de Jésus.

Le R. P. Renié, qui défend cette opinion avec conviction, s'est expliqué ainsi : « Au soir du vendredi, le suaire a été placé (à la manière d'un fardeau) sur la tête de Jésus, prêt à servir lorsque, la fête passée, il serait loisible d'achever les rites funèbres. Or précisément on objectait à la thèse de M. Vignon — j'ai lu cette objection sous la plume du P. Bouvier — que

(58) Cfr A. Vaccari, *op. cit.* ; « L'insistenza con la quale S. Giovanni dice e ripetete (XI,44 ; XX,7), che il sudario sta sopra la testa e avvolge il volto del defunto, non si spiega se esso copriva ed avvolgeva tutto il corpo ».

(59) *Commentaire littéral,* sur Jean, XIX, 40.

le sommet de la tête, qui n'est pas visible sur les photographies, aurait dû laisser une empreinte plus forte, parce qu'en contact direct avec le drap. L'absence d'empreinte s'explique par le texte même de notre quatrième évangile : entre la tête et le linceul se trouvait le suaire, soigneusement plié ou roulé, prêt à servir. Ainsi est expliqué également... le léger intervalle qui sépare sur le linceul la projection dorsale du cadavre et la projection faciale » (60).

Et voici les arguments qu'il nous propose :

1. Une distinction entre ὄψις, *visage,* dans le récit de la résurrection de Lazare et le mot κεφαλή, *tête,* préféré semble-t-il à dessein au sujet de Jésus.

2. Une interprétation de ἐπί, dans la locution ἐπὶ τῆς κεφαλῆς *sur la tête,* qui ne signifierait pas *sur* mais *auprès de.* Dans le cas de Lazare, nous fait-on remarquer, le suaire enveloppait réellement le visage du ressuscité, parce que son ensevelissement avait été terminé ; mais la sépulture de Jésus n'ayant été que provisoire, on est en droit de penser que le linge destiné à couvrir la sainte Face avait été posé sous forme de rouleau au-dessus de la tête. De là ces nuances entre ὄψις et κεφαλή, ἐπί et περί (61).

Saint Jean certes avait le sens des nuances (62) mais ce sens des nuances conduit-il à la thèse du R. P. Renié ? C'est peu

---

(60) Cfr J. Renié, *op. cit.,* p. 319.

(61) *Ibid.,* p. 318 : « Je remarque immédiatement entre ce texte (Jo., XI,44) et (Jo., XX,7), une double différence, qui n'est sans doute pas le fruit d'un pur hasard. Saint Jean a été le témoin oculaire de deux scènes : la résurrection de Lazare et l'ensevelissement de Notre-Seigneur. Pour Jésus, il emploie le substantif κεφαλή, *la tête ;* pour Lazare, au contraire, il se sert du substantif ὄψις, *le visage,* qui est beaucoup plus précis. Alors que, dans le cas de Lazare, la préposition περί entre en composition avec le verbe (περιεδέδετο), dans celui de Jésus, c'est la préposition ἐπί qui intervient seule. Or cette dernière régissant un génitif (ἐπὶ τῆς κεφαλῆς) signifie soit : *sur* (au-dessus), soit : *auprès de* ; tandis que la première équivaut à notre *autour de* ».

(62) Voir, par exemple, dans le récit du lavement des pieds (XIII, 1-11), la fine nuance introduite par l'opposition des verbes λούεσθαι, *prendre un bain,* et νίπτεσθαι, *se laver une partie du corps* (V,10). Pierre demande à Jésus de lui laver les mains et la tête. Jésus lui répond qu'il n'a pas besoin d'une pareille lotion, car il est entièrement lavé, comme un homme qui sort du bain. Cfr M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean,* Paris, 1925, p. 355.

probable. La distinction entre ὄψις et κεφαλή est amplement justifiée en effet par la diversité des circonstances, sans qu'il faille introduire de différence dans l'utilisation du suaire. Dans ὄψις, l'idée de la vue ou des yeux suggérée par l'étymologie du mot, est première (cfr P. Oxy, VI, 911,6 : ἀσθενεῖ τὰς ὄψεις « il souffre des yeux »), ou du moins sous-jacente aux sens dérivés. D'où l'expression ἔμπροσθεν τῆς ὄψεως, pour « devant le regard » (cfr P. Oxy, IV, 654,27 : λέγει Ἰησοῦς · πᾶν τὸ μὴ ἔμπροσθεν τῆς ὄψεως σου καὶ τὸ κεκρυμμένον ἀπό σου ἀποκαλυφθήσεται, « tout ce qui est devant ton regard et ce qui t'est caché te sera révélé ». D'autre part, toujours rattachée à la notion de vision, mais cette fois comme objet et non plus comme sujet, ὄψις est l'aspect extérieur des choses, l'apparence des traits caractéristiques, et, s'il s'agit d'une personne, sa face. De là aussi toute une série de locutions, par exemple : κατ' ὄψιν, *secundum faciem* (*Jo.*, VII,24), εἰς ὄψιν, *à la face* (cfr Preisigke 4317,13 : εἶπον σοι εἰς ὄψιν, « je te l'ai dit en face »). Maintenant, quelle était l'intention de l'évangéliste, en décrivant, comme il le fait, Lazare sortant du tombeau ? C'était, semblait-il, à la fois, de montrer l'embarras du ressuscité (immobilisé par ses liens et aveuglé par son suaire), et de représenter le spectacle qui s'offrait aux assistants : le mort, soudain dressé devant eux, mais enveloppé de linges, de la tête aux pieds. On discernait la forme générale du corps, mais on n'apercevait pas son visage. Dans les deux cas ὄψις, visage, convenait mieux que κεφαλή.

Dans le récit de la découverte du tombeau vide, il en va tout autrement. Là, en effet, les linges n'interviennent plus que pour attester la Résurrection. Aussi saint Jean se contente-t-il de les indiquer, en les distinguant sommairement d'après l'usage qui en avait été fait : d'un côté les ὀθόνια (linceul et bandelettes) qui avaient servi à envelopper étroitement le corps, et le suaire qui avait été en relation avec la tête. N'ayant plus les mêmes raisons d'insister sur le visage du mort, qui n'est pas mis en scène comme dans le récit de la résurrection de Lazare, il se contente de l'épithète ordinaire : ἐπὶ τῆς κεφαλῆς.

Que signifie cette petite phrase ?

Tous les commentateurs, tous les traducteurs, cette fois sans exception, l'ont entendue de la même façon. Le suaire, séparé

des ὀθόνια, était le petit linge qui avait couvert la tête du Sauveur. Le R. P. Renié la comprend autrement à la faveur d'une analyse de ἐπί (XX,7) correspondant au περί, composant de περιεδέδετο de la résurrection de Lazare (XI,7). « Ἐπί régissant le génitif (ἐπὶ τῆς κεφαλῆς), nous dit-il, signifie soit *sur* (*au-dessus*), soit : *auprès de*, tandis que περί équivaut à notre *autour de* » (63).

Tout ceci exige quelques précisions.

Remontons, pour commencer, au sens fondamental de ἐπί, qui est celui de *sur*, comme ὑπέρ, mais avec en plus une idée de contact direct (64). En grec classique, ἐπί se construit avec le génitif, le datif (comprenant le locatif), et l'accusatif ; la différence entre les deux premières constructions n'étant pas toujours facile à discerner (65). L'idée locale *près de* est toutefois plus fréquente avec le datif tandis que la notion première *sur* est d'ordinaire exprimée avec le génitif. Bien que ces nuances tendent à s'effacer dans la langue du Nouveau Testament, elles y sont encore souvent perceptibles. Jean ne les a pas négligées. Lorsqu'il situe la piscine aux cinq portiques près de la Porte probatique (V,2), ou montre le Sauveur assis près du puits de la Samaritaine (IV,6), il écrit très justement ἐπὶ τῇ προβατικῇ, *près de la Probatique*, et ἐπὶ τῇ πηγῇ, *près du puits*. En revanche, quand il emploie le génitif, l'idée fondamentale *sur* apparaît presque toujours. Cette expression (ἐπί + génitif) se retrouve dans le *Quatrième Evangile*, huit fois, en dehors de (*Jo.*, XX,7) ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, dont nous nous occupons. Ce sont :

1. Miracles opérés sur les malades : τά σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων, « les miracles qu'il faisait sur les malades » (VI,2).

2. Jésus marche sur les eaux : θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης, « ils voient Jésus marcher sur la mer » (VI,19).

3. La barque aborde au pays de Génésareth : καὶ εὐθέως

(63) Cfr *loc. cit.*
(64) Cfr P. Regard, *Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament*, Paris, 1919, pp. 417 et ss.
(65) *Ibid.*, p. 464.

ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆγον, « et aussitôt la barque fut sur la rive vers laquelle ils allaient » (VI,21).

4. Prière sacerdotale : ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, « Moi, je t'ai glorifié sur terre » (XVII,4).

5. Pilate prend place sur le tribunal : καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος, « et il s'assit sur l'estrade » (XIX,13).

6. L'écriteau sur la croix : ἔγραψεν δὲ καὶ τίτλον ὁ Πειλᾶτος καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ, « Pilate écrivit la sentence et la fit placer sur la croix » (XIX,19).

7. Après la crucifixion : ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα, « afin que les corps ne demeurassent pas sur la croix » (XIX,31).

8. Apparition au bord de la mer de Tibériade : ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος « Jésus se manifesta encore à ses disciples près de la mer de Tibériade » (XXI).

Parmi ces huit cas de ἐπί avec le génitif, six expriment le sens premier *sur*. Les deux autres se divisent entre les dérivés *vers* et *près de* (ce dernier pas tout à fait certain).

Une proportion notablement plus forte encore en faveur de ἐπί (= sur) apparaîtrait à l'examen de l'*Apocalypse*. Sur 60 cas environ, nous en relevons cinquante-trois pour le sens physique ordinaire de *sur*, généralement très clairement indiqué dans des locutions comme ἐπὶ τῆς γῆς, *sur la terre*, ἐπὶ τοῦ θρόνου, *sur le trône*, ἐπὶ τοῦ ἵππου, *sur le cheval*, ἐπὶ τῶν μετώπων, *sur leurs fronts*, etc. Les six ou sept autres ont trait à l'exercice du pouvoir, par exemple : δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, *je lui donnerai pouvoir sur les nations* (quatre cas) ou représentent ἐπί = *devant* (une fois) et ἐπί = *jusqu'à* ou *sur un espace de* (une fois) (66).

Que ἐπί régissant le génitif signifie *sur* et *auprès de*, est une affirmation qui peut donc se soutenir. Pour être exact, il faudrait cependant ajouter que *sur* est le sens premier et normal et *auprès de* l'exception, et s'il s'agit de la langue de saint Jean une rarissime exception. Devons-nous supposer cet usage exceptionnel pour expliquer la réflexion concernant le suaire :

(66) *Ibid.*, pp. 419 et ss.

ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. Philologiquement parlant, à considérer l'emploi de ἐπί avec le génitif dans les écrits johanniques, certainement non. Le sens exceptionnel ne se suppose pas ; il se prouve. Or, dans le contexte, rien ne le suggère ni de près ni de loin. Tout au contraire, lorsqu'on dit d'un linge qu'il a été placé sur la tête d'un mort ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, tout le monde entend que ce linge servait à lui voiler la face.

Cependant, fait observer le R. P. Renié, dans le récit de la résurrection de Lazare, là où certainement il est question d'un voile couvrant la face d'un mort, Jean a une autre expression. Au lieu de ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, nous lisons καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο (67). Sans doute. Mais que s'en suit-il ? Nous avons déjà remarqué pourquoi l'évangéliste préférait ὄψις à κεφαλή à propos du ressuscité de Béthanie. N'avait-il pas des motifs aussi pour varier les prépositions περί et ἐπί. Ἐπὶ τῆς κεφαλῆς convient parfaitement à un cadavre ou à une personne couchée, pour qui le dessus de la tête est effectivement le visage. Mais une personne debout (68) ? Pour celle-ci le dessus de la tête est le sommet du crâne. En disant de Lazare ressuscité que le suaire était sur sa tête, saint Jean aurait donc donné à penser qu'il était fixé sur le sommet du crâne à la façon du *cheffieh* arabe. Et s'il ne l'était pas, comment, Lazare une fois dressé, le suaire continuait-il à lui couvrir la figure ? Parce qu'il était lié autour de sa tête, nous répondra-t-on. Encore fallait-il le dire. C'est ce qui explique le περιεδέδετο de XI,40, parallèle à l'ἐπὶ τῆς κεφαλῆς de XX,7. L'important est que nous sachions que le visage de Lazare était bel et bien couvert d'un voile. Le passage ayant trait au suaire de Jésus (XX,7) signifie la même chose,

(67) *Op. cit.*, p. 318.

(68) Cfr de Jerphanion, *op. cit.*, p. 568, n. 1 : « Distinguer entre linge posé sur la tête et linge posé sur le visage est une chicane ; car si, pour un corps debout, le visage est le devant, et non le dessus de la tête, il n'en est plus ainsi pour un corps étendu sur le dos. Couvrir d'un voile la tête d'un mort, c'est couvrir son visage ». D'après le P. Trossarelli (*Convegno nazionale di studi sulla S. Sindone*, dans *La Civiltà Cattolica*, année XC, 1939) le R. P. Vaccari, qui maintient fermement la distinction entre le linceul et le suaire, supposerait que le linceul couvrait la tête et que le suaire était posé sur la tête, par-dessus le linceul. A quoi servait alors le suaire ? Cette solution présente tous les caractères d'une échappatoire.

quoique en d'autres termes, en raison de la diversité des circonstances, à propos du Sauveur. Sur le point du suaire couvrant la face du mort, l'un et l'autre récit concordent parfaitement.

La traduction normale et traditionnelle des mots relatifs au suaire du Christ ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, « qui était sur sa tête », est donc doublement garantie, par l'examen du vocabulaire et par la comparaison avec la description de Lazare. Critiquement parlant, c'est la seule qui mérite d'être retenue. Si cependant l'existence du linceul de Turin, à supposer que son authenticité soit établie, nous obligeait à abandonner cette traduction moralement certaine, pour une hypothèse singulière, du genre de celle que le R. P. Renié nous propose, il faudrait à tout le moins bien discerner ce qui autoriserait pareille hypothèse. Ce ne serait pas le texte, mais un fait extérieur au texte. Il est clair que, pour s'imposer, celui-ci devrait présenter un degré de probabilité supérieur à celui qui recommande la traduction commune. Nous verrons plus tard si cette condition se vérifie.

Bien que très peu probable, l'explication du R. P. Renié est grammaticalement possible. Celle de MM. Cordonnier et Vignon, partagée semble-t-il par certains membres du dernier congrès de Turin ([69]), ne pourrait pas bénéficier d'une telle remarque.

Elle a été exposée par M. Vignon, en deux endroits qui se complètent :

1. Tout d'abord, M. Vignon paraphrase le récit de Jean sur la découverte du tombeau vide : « Simon-Pierre arrive à son tour et entre dans le sépulcre ; il voit les linges (les ὀθόνια posés à terre, et le *sudarium*, qui était sur la tête de *Jésus*, non pas posé à terre avec les autres linges, mais à part, et *roulé sur lui-même vers un seul lieu* (ἀλλὰ κωρὶς (sic) ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον). J'ai souligné les mots dont nous devons creuser le sens. Nous avons à définir, somme toute, le *sudarium* que l'on avait mis d'abord sur la tête de Jésus, et qui maintenant formait un rouleau, laissé, comme exprès, à part du reste » ([70]).

(69) Cfr *L'Osservatore Romano*, 11 mai 1939.
(70) *Le Saint Suaire...*, p. 66.

2. « Mettons-nous maintenant à pied d'œuvre. Pour ce qui est de Lazare, saint Jean (XI,44) ne dit pas, comme il le fait pour le Christ, que le sudarium fut « sur la tête ». Il ne dit pas non plus que ce linge fut « sur le visage ». Non, le *sudarium* de Lazare « entourait le visage en le liant ». Et n'oublions pas que le sudarium de Jésus était trouvé, le matin du dimanche, enroulé sur lui-même. *Enroulé sur lui-même vers un seul lieu ;* ce qui peut s'entendre d'un rouleau formant en outre une boucle, du fait que les bouts en sont liés l'un à l'autre... Qui rassemblera ces données aura la surprise de voir le *sudarium* dont parle saint Jean devenir à présent une mentonnière : *la mentonnière obligatoire chez les Juifs* (71).

Cette fois, on en appelle aux rites funéraires pratiqués par les Juifs au temps de Jésus. Ce que nous en savons se réduit à peu de chose. La meilleure source est sans doute saint Jean. La Mischna est du IIe siècle, le Talmud du Ve, et le traité *Semaḥot,* autrement dit *Ebel Rabbathi,* auquel on nous renvoie (72), pas antérieur au VIIIe siècle. Si ces dates tardives ne les empêchent pas de contenir de vieilles traditions conservées par transmission orale, leur utilisation exige dans la plupart des cas une prudente réserve. La Mischna et le Talmud de Babylone sont cependant assez précis sur un usage qui a bien des chances d'être ancien. Immédiatement après la mort, nous apprennent-ils, on fermait les yeux et la bouche du défunt, et l'on obstruait les autres ouvertures, afin d'empêcher l'air de pénétrer et d'activer la décomposition (73). Il est donc vraisemblable, si les rites décrits dans la Mischna étaient observés en Palestine au début de notre ère, et si Joseph d'Arimathie et Nicodème ne s'en sont pas écartés, que la tête du Sauveur fut entourée d'un bandeau pour maintenir la bouche fermée.

Mais ce bandeau était-il le σουδάριον, *suaire,* découvert par saint Pierre dans le tombeau vide ?

---

(71) *Ibid.,* p. 67.

(72) *Ibid.,* n. 2.

(73) *Schabbat* 23,5 ; *Bab Joma* 85a ; *Semahoth* 1,4 ; *Lev. R.* 34,2. Cfr S. Krauss, *Talmudische Archäologie,* Leipzig, II, 1911, p. 55 : « Ist der Tod eingetreten, was man durch geeignete Mittel konstatieren kann, werden die Augen des Toten, gewöhnlich von dem ältesten Sohne zugedrückt, der klaffende Mund geschlossen und überhaupt sämtliche Oeffnungen verstopft, damit keine Luft eindringe ».

L'identification serait suggérée par les mots ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον « roulé sur lui-même vers un même lieu ». Il y a longtemps que M. Vignon nous propose cette traduction, pour prouver que le suaire était le linceul (74). Elle sert aujourd'hui à établir l'hypothèse de « la mentonnière obligatoire chez les Juifs ». Un linge *roulé sur lui-même vers un même lieu,* n'est-ce pas la description du bandeau lié aux extrémités, que l'on met aux morts pour soutenir la maxillaire inférieure (75) ?

Cette traduction n'est pas seulement torturée, elle est aussi, je crois, doublement inexacte. Tout d'abord, ἐντυλίσσω ne signifie pas « rouler » mais *envelopper dans* (P. Lond, 121,826 : ἐντύλισσε τὰ φύλλα ἐν σουδαρίῳ κενῷ « enveloppe les feuilles dans un mouchoir (suaire) neuf », et surtout *Mt.,* XXVII,59 et *Lc,* XXIII,53 : ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι, « il l'enveloppa d'un linceul »), et, à la voix passive, sans autre complément, *enveloppé sur soi,* ce qui peut se comprendre d'un linge ramassé sur lui-même de n'importe quelle manière. Ensuite, εἰς ἕνα τόπον ne signifie pas ici *vers un même lieu,* mais, suivant le grec hellénistique du Nouveau Testament, qui emploie presque indifféremment εἰς + accusatif et ἐν + datif (76) *dans un même lieu.* L'évangéliste veut simplement attirer l'attention de ses lecteurs sur le fait que le suaire était séparé des autres

---

(74) *Le linceul du Christ,* Paris, 1902, p. 125 : Quant au mot σουδαριον, on considère généralement qu'il s'applique au mouchoir exigu qu'on plaçait sur la tête du cadavre, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Or, nous ne pourrons pas adopter cette interprétation. En effet, si le suaire de saint Jean était le mouchoir de la face, où serait le sindon ? Saint Jean n'en ferait pas mention. Mais en outre, les expressions qu'emploie l'écrivain nous prouvent que ce σουδαριον n'était autre chose lui-même que le grand sindon. Lisez la phrase grecque. Comment se trouvait ce suaire ? Il était εντετυλιγμενον εις ενα τοπον. La préposition εις, avec l'accusatif, indiquant le mouvement, cette expression signifie que ce linge *avait été roulé sur lui-même vers un seul endroit* ; ce n'était donc pas un simple mouchoir ; c'était, nécessairement, une longue bande d'étoffe qu'on pouvait rouler à la façon d'un tapis, en commençant par une extrémité et en finissant par l'autre ; l'opération achevée, toute la bande d'étoffe se trouvait *enroulée vers un lieu où elle occupait un espace restreint* ».

(75) Cfr *Le Saint Suaire...,* p. 67 : « Enroulé sur lui-même vers un seul lieu : ce qui peut s'entendre d'un rouleau formant en outre une boucle, du fait que les bouts sont liés l'un à l'autre ».

76) Cfr P. Regard, *op. cit.* : *Substitution de* εἰς *à* ἐν *et réciproquement,* pp. 330 ss.

linges οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον, « non point posé parmi les autres linges, mais enroulé (ou enveloppé) sur lui-même, dans un endroit à part ».

Cette discussion, d'ailleurs, n'a pas grande importance, car l'hypothèse de l'identification du suaire à la soi-disant mentonnière est formellement contredite par l'évangéliste. Si celui-ci avait eu en vue un bandeau lié autour de la figure du cadavre, il se serait exprimé autrement qu'il ne le fait. Supposons qu'il ait employé au sujet de Jésus comme à propos de Lazare le verbe περιεδέδετο ; dans ce cas la conjecture de la mentonnière aurait au moins un appui. Et cependant, même alors, elle ne serait pas prouvée, puisque, malgré la présence de ce verbe, tout le monde le reconnaît — M. Vignon ne fait pas exception (77) — le suaire de Lazare couvrait la figure du mort. Mais cet appui lui-même fait défaut dans le récit de la découverte du tombeau vide. Lorsqu'il nous parle du suaire de Jésus, saint Jean n'écrit ni περί *autour,* ni δέω *lier* ; il emploie simplement ἐπί *sur,* avec le verbe être : ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. Or, ἐπί ne signifiera jamais *autour de* ; ce qui serait requis s'il était question d'une mentonnière, liée autour du visage. Si donc une mentonnière était exigée, non en vertu du texte, mais en raison des usages juifs, nous n'y ferons pas objection, à la condition bien entendu de ne pas récuser ces usages sur d'autres points également attestés. Mais cette mentonnière, dont les évangélistes ne parlent pas, est-elle le suaire qui avait été sur la tête de Jésus ? Non, le texte s'y oppose catégoriquement.

---

(77) *Le Saint Suaire...*, p. 67 : « Mais, va-t-on certainement objecter, pour que le *sudarium* fût la mentonnière, encore faudrait-il qu'il n'eût pas été le voile qui, non moins rituellement, couvrait chez les Juifs la face des morts. Et sans doute ne dira-t-on pas très justement d'un tel voile qu'il était *sur la tête.* Dans ce cas de Lazare, il était correct en revanche de lui faire envelopper et lier pour ainsi dire le visage, du fait qu'il venait se nouer derrière la nuque : arrangé de la sorte, il empêchait le ressuscité d'y voir clair, de même que les bandes, en liant ses pieds, l'empêchaient de marcher, et voilà ce qui avait frappé l'évangéliste, quand Lazare était sorti comme tout seul du sépulcre. Cela répondrons-nous, est fort bien dit, pour Lazare. En somme, bien que l'évangéliste ait écrit à propos de Lazare καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο, *et son visage était entouré et lié d'un suaire,* il reste entendu que le suaire de Lazare couvrait la face du mort. C'est tout ce que nous souhaitons savoir ».

Concluons brièvement :

1. Le σουδάριον, suaire, n'est certainement pas le linceul σινδών, mais un linge plus petit, distinct de la masse des ὀθόνια.
2. Ce n'est pas non plus la « mentonnière », dont on suppose que la figure du Sauveur fut entourée.
3. C'est une sorte de mouchoir qui, selon toutes les probabilités de la critique interne (examen du texte et comparaison avec la description de Lazare XI,44), et l'unanimité des commentateurs anciens et modernes, servit à couvrir la sainte Face, pendant le temps qui s'écoula entre l'ensevelissement et la Résurrection.

(*A suivre*)

F.-M. BRAUN, O. P.
professeur d'exégèse du N.T. à l'Université de Fribourg (Suisse).

ESSAI SUR LA NATURE DE L'UNITÉ RELIGIEUSE

Introduction par l'éditeur.

Il nous semble qu'il y aura grand profit spirituel pour un catholique à lire ces pages, écrites par un anglican fervent, M. Arthur Smallwood, peu de temps avant sa mort (1). Cette âme d'élite appartenait sûrement à l'âme de l'Eglise, à l'Eglise invisible, comme, heureusement pour la gloire de Dieu, tant et tant d'autres. Peut-être, je l'espère, en méditant ces pages, en reviendrons-nous plus humbles, plus souffrants de la déchirure de l'Eglise visible, plus ardents à la prière pour l'Unité chrétienne, plus compréhensifs de cette universelle prière des chrétiens pour retrouver l'Unité visible perdue, prière qui aime à se concentrer dans l'unique prière du Christ à son Père afin que tous les chrétiens ensemble, malgré toutes les séparations, se rencontrent cependant dans cette prière du Verbe incarné au soir lointain mais toujours actuel et présent de la sainte Cène, car Il est l'Eternel vivant.

Partout, dans les pages qui suivent, on a traduit littéralement le vocabulaire religieux employé. Nous rappelons donc aux lecteurs que les mots : catholiques, prêtres, sacrements, Saint Sacrifice... se rapportent au vocabulaire anglican. Nous leur rappelons que les anglicans sont personnellement persuadés de la validité de leurs ordinations. Pour retrouver notre vocabulaire catholique, il suffit d'ajouter à chacun des vocables auxquels je fais allusion l'adjectif : « anglican » (2).

---

(1) Ces pages, traduites ici directement du manuscrit anglais de l'auteur, n'ont pas encore été publiées, même en anglais. Nous remercions l'éditeur d'avoir bien voulu nous en confier la première publication *(Note de la Direction)*.

(2) Dans l'exposé de M. Smallwood, quelques formules de-ci de-là devraient être légèrement modifiées ou autrement nuancées du point de vue théologique. La mort inopinée de l'auteur n'a pas permis cette mise au point que lui-même désirait. Il nous a paru préférable de respecter scrupuleusement le texte d'un document, qui est le testament

Nous tenons à témoigner ici notre profonde reconnaissance à la Rév. Mère Elisabeth, fondatrice et supérieure générale actuelle de la Communauté contemplative anglicane : « Servants of Christ » dont la maison mère, située à Burnham dans le Comté de Buck, s'appelle « House of Prayer ». Elle était très liée avec la famille Arthur Smallwood. Nous lui devons la plupart des notes biographiques que l'on va lire.

Arthur Smallwood est né en 1873 et mort en mars 1938. Il joua, notamment pendant la Grande Guerre, un rôle important dans l'administration de l'Amirauté anglaise. Une générosité princière de 1.077.000 livres, due à un Anglo-Indien résidant en Nouvelle-Zélande, lui permit de réaliser une grande œuvre d'éducation et de bienfaisance : la fameuse Ecole d'Holbrook pour les orphelins des marins anglais.

La vie spirituelle d'Arthur Smallwood a suivi très étroitement la définition classique des trois voies. La voie purgative au cours d'une jeunesse disciplinée, et au cours de la première moitié de sa vie marquée par son mariage et la naissance de ses cinq enfants. Il eut ensuite une grande épreuve personnelle ; et, après une soudaine illumination intérieure ou « lumière de vision », survint une sérieuse maladie. Lui qui connaissait et servait Dieu par devoir entra alors dans une connaissance vraiment personnelle et plus vitale de Dieu. Son « service de Dieu » ne fut pas seulement celui d'un fils très soumis à la Sainte Eglise, mais celui d'un amour personnel d'adoration. Le dernier stade arriva quand la vision cessa et que mûrirent les fruits d'une vie toute abandonnée et toute unie à Dieu dans la réalisation quotidienne de sa Volonté chaque jour manifestée.

Combien absolu fut cet abandon et profonds les sacrifices qu'il demanda, seuls ceux qui l'ont connu peuvent le deviner. De longues périodes de ténèbres spirituelles suivaient l'intensité de sa vision personnelle, et ces temps de ténèbres spirituelles persistèrent à travers les années de son service public pour l'Etat, et vers la fin devinrent plus ténébreux encore. Mais dans les trois années qui ont précédé sa mort, il les rencontra sous un

---

intellectuel et religieux d'une âme d'élite. Ces légères nuances, qui n'affectent pas le développement essentiel, seront aisément rectifiées par nos lecteurs *(Note de la Direction)*.

aspect différent : la confiance de l'enfant envers son Père perçant à travers la nuit et acceptant de se reposer sur la Main invisible et dans la Foi qui vénère et adore. Dans son âme était née comme une douceur d'enfant qui se livre, et s'était affermie l'endurance de sa foi et de sa patience qui trouva son expression dans son travail pour la réunion.

Durant cette dernière période de sa vie spirituelle, il était directeur de l'École de l'Amirauté et des œuvres de charité de l'hôpital de Greenwich. Son dévouement à l'idée de *famille* comme une unité fondée en Dieu, ce qui était la base de sa propre vie familiale, lui fit désirer de constituer aussi ces orphelins des marins en une famille directement placée sous le patronage et la protection de Notre-Dame, non pas tant par manière d'institution officielle que vraiment comme un « *home* » réel pour ces jeunes garçons. « La Mère avec ses enfants ». Cette « vision » dont il parlait souvent l'amena à construire la grande école et église d'Holbrook. Là, au lieu de la rue encombrée et des terrains pavés de la ville pour les jeux, les enfants pourraient vivre parmi les prairies, et dans l'église vénérée, qui leur serait réservée, on pourrait leur enseigner à vivre la vie de chrétiens pratiquants.

« Cette école, nous dit la Rév. Mère Élisabeth, avec son église attirante et majestueuse, abritait plus de mille élèves. Dans cette église, le grand autel et le baldaquin étaient situés en avant de l'abside où resplendissait une seule mosaïque représentant la Nativité de Notre-Seigneur, — tout cela était de sa propre conception. C'est là que chaque matin montait l'intercession du Saint Sacrifice où étaient consacrées par l'offrande toutes les actions de la vie familiale de l'école. Dans cette construction, qui comprenait la chapelle de la Vierge, de la Vierge reine de cette famille, se trouve la pensée extériorisée de l'âme d'Arthur Smallwood : rien n'était trop bien et aucun sacrifice trop coûteux, tout était un acte de direct hommage et d'adoration envers Dieu Lui-même, l'expression manifestée de la prière intérieure d'adoration où toute prière se résout elle-même. La demande trouvait peu de place dans sa vie de prière. Ce qu'il accomplissait n'était pas le résultat d'une intercession, mais l'expression elle-même, spontanée, de sa propre vie intérieure, des relations de son âme avec Dieu. Il vivait comme un enfant avec son père. Notre-Dame était sa Mère, les enfants de l'école

étaient ses enfants et les siens, et tous il les offrait en hommage d'adoration et d'oblation personnelle.

« La vie sacramentelle était le véritable pain spirituel d'Arthur Smallwood. Il ne pouvait pas concevoir de vie familiale ou d'effort d'éducation qui ne fût fondé sur les sacrements comme sur une expression normale de la vie. Le sacrement de Pénitence, par exemple, était pour son âme une nécessité, non pas qu'il manquât personnellement du « sens » du pardon de Notre-Seigneur, ni non plus qu'il se sentît forcé d'accomplir un devoir d'obéissance, mais parce qu'il sentait que toute faute, et en particulier ses propres fautes, étaient aussi une offense contre la famille de Dieu, et qu'en conséquence il devait les confesser à l'Eglise devant son prêtre, le véritable chef de cette famille. Toute vision ou inspiration nouvelle, qu'elle se rapportât à sa vie intérieure ou à ses travaux, devait subir la même analyse approfondie ; les motifs et la fin de tout projet devaient être exposés sans détour avant qu'il continuât à y réfléchir en sa conscience et qu'il passât à l'action.

« C'était une âme profondément humble, toujours en prière. Il était de ceux que ne semble jamais embarrasser le travail extérieur, si important soit-il, ni la responsabilité. Il passait tout naturellement des réunions de son Conseil d'administration à son adoration devant le Saint-Sacrement. C'était un homme capable de sentir fortement et d'exprimer de même, qui possédait les dons et la puissance de l'esprit, qui avait toujours une profonde conscience des besoins des autres et de tout ce qu'ils attendaient de lui. C'était un homme de grande affection, un mari et un père dévoué, un ami fidèle à ses nombreuses amitiés ; il était doué d'une sensibilité délicate qui trouvait à s'exercer dans la joie d'aimer les fleurs qu'il cultivait et dans l'attention qu'il portait aux souffrances de toute chose vivante. Rien donc de surprenant, lorsque la vie l'amena à considérer la brisure de l'unité de l'Eglise, corps de Notre-Seigneur, qu'il éprouvât avec persistance le sens profond du Seigneur souffrant et le désir de l'union avec le Christ dans la Passion. C'est ce sens de Notre-Seigneur souffrant de la désunion de son Eglise qui éveilla en lui non seulement un élément de compassion où il trouva un lien nouveau aux douleurs de Notre-Dame, mais aussi le désir de panser ces blessures. La division dans l'Eglise, son manque d'unité extérieure et de charité lui était toujours

une détresse présente. Comment la famille de Dieu pouvait-elle être divisée et quels étaient les remèdes pour ces blessures ? La controverse n'a point d'attrait pour les âmes qui demeurent habituellement dans la pratique de l'adoration et de l'oblation personnelle ! De la controverse, instinctivement, il se détournait. Le désir d'une Unité dans la prière pour une union dans la Foi, adoucissait les blessures de sa propre âme lorsqu'il voyait et regardait les blessures de Notre-Seigneur ».

La lettre qu'il m'adressait, à moi prêtre catholique, le 8 septembre 1937, six mois avant sa mort, en est un témoignage bien significatif :

« Laïc anglican, je souffre, comme beaucoup d'entre nous, de l'atmosphère de controverse où nous vivons, je sens qu'il doit y avoir une méthode vraie d'approcher *intérieurement* le divin idéal de la Réunion, une méthode non pas seulement ecclésiastique, mais qui a ses racines dans la spiritualité et qui suit un chemin spirituel. Laissons de côté, pour l'instant, ces sujets de controverse qui ne doivent pas être traités par ceux qui ne sont pas qualifiés pour le faire.

« Quand je parle d'approcher la Réunion d'une façon spirituelle, j'ai particulièrement en vue la spiritualité exprimée dans la doctrine du Cardinal Bérulle, du P. Condren, de M. Olier, et de saint Jean Eudes.

« Il y a parmi nous beaucoup d'âmes attirées inconsciemment vers cette spiritualité. Elles sont convaincues que, dans les questions relatives à la réunion, la controverse sans la prière est stérile ou pire encore, et que seule la prière peut être fructueuse.

« La vocation du Corps des baptisés, selon cette spiritualité, ne consiste-t-elle pas simplement à manifester dans les différents âges du monde, par la vertu d'une participation vraie et réelle à la vie du Verbe incarné, les « Mystères » de sa très sainte vie ; et la vraie religion ne consiste-t-elle pas simplement à perpétuer dans le Corps des chrétiens l'unique acte d'adoration du Père Eternel par le Verbe incarné ?

« S'il en est ainsi, combien la vie totale du Corps des Chrétiens s'est séparée, de nos jours, de la vraie religion, puisque la Chrétienté s'est divisée contre elle-même ! Et par conséquent, quelles pertes a dû subir cet esprit théocentrique d'adoration !

« Préoccupés (on pourrait presque dire obsédés) par les efforts humains qui sont nécessairement partiaux, nous paraissons, en général, oublier que la désunion est un mal, et le plus grand de tous les maux, parce que, tant qu'elle dure, le Dieu un en trois personnes n'est pas et ne peut pas être adoré dans une unité visible par tout le Corps du Christ. Et pourtant, c'est uniquement pour cette œuvre d'adoration, par laquelle seule on peut atteindre la vraie dignité humaine, que ce Corps a été créé. Comment donc alors est-il possible d'arriver à cette réunion si ce n'est par l'exercice, dans ce même Corps, de la pénitence, de la contrition et de l'espérance surnaturelle en Dieu ?

« Je ne parle qu'en tant que simple laïc anglican, et un grand nombre de mes compatriotes parleraient de même, incapables, eux aussi, de porter un jugement sur les grandes controverses qui nous tiennent isolés pour un temps dont nous ne connaissons pas la durée.

« Beaucoup d'entre nous, même, ignorent pourquoi ils sont nés en exil. La plupart des nôtres, hélas ! à cause de l'étrangeté d'un tempérament fortement insulaire, persistent à estimer que l'isolement de l'Eglise d'Angleterre est un bien.

« Et pourtant chacun sait qu'il y a toujours, au cœur de la religion anglaise, malgré ses afflictions, la même disposition, inchangée et inchangeable, du Cœur adorateur du Verbe Incarné, d'où jaillit, la veille même de la Passion, la grande prière pour l'unité de tous les Chrétiens. Jusqu'ici, combien peu d'entre nous, bien qu'ils souffrent des troubles nombreux de notre Eglise, sont conscients de la cause de leur souffrance. Et comme il est difficile à ceux qui en sont conscients d'exprimer et de faire connaître la vérité cachée qu'ils brûlent de voir révélée. Que peuvent-ils donc faire de mieux que d'*adhérer* diraient les Oratoriens, avec patience, dans la prière, à ce même Cœur ? »

A cette Unité dans la prière il cherchait à amener tous ceux qui aiment le Seigneur, qu'ils fussent de l'obédience romaine ou qu'ils fussent ses coreligionnaires dans la communion anglicane, — en sorte qu'il y aurait une participation mutuelle dans ce travail de charité. Cette participation lui paraissait une réparation pour un déshonneur qui ne pouvait trouver aucune guérison si ce n'est dans la seule réponse venue de Dieu lui-même.

C'est à poursuivre ce but qu'il consacra sa pensée et sa plume

dans cette dernière publication présentée ici. C'était une tentative de détourner les âmes de la controverse à la prière, à cette prière qui se propose la prière même de Notre-Seigneur : « Que son Eglise soit Une ». Ce travail était quasi achevé lorsqu'il passa soudain, à la fin d'une maladie qu'il ignora jusqu'à quelques heures avant de mourir. Il m'avait envoyé son étude, en me demandant ce que j'en pensais ; Dieu le rappela à Lui avant que j'aie pu lui répondre.

Laissons encore, sur ses derniers moments, la parole à la Rév. Mère Elisabeth : « Les sacrements lui furent apportés, et la voix du prêtre rappela son âme à la préoccupation permanente de sa vie. Le délire cessa lorsqu'il entendit les paroles du prêtre. Les mains étaient étendues, et, quand tout fut achevé, elles firent le signe de la croix et se croisèrent d'elles-mêmes ensemble dans une grande paix, où il passa quelques heures encore avant d'entrer dans la paix de Dieu, où il n'y a plus de division, où tous sont un, le Rédempteur avec les rachetés ».

Sur le Memento remis à ses amis furent transcrites ces deux phrases extraites de ses écrits ; elles donnent, je crois, la note la plus profonde de son âme :

« Elles seront au ciel les âmes de ceux qui, dans la vie, ont gardé en toute pureté d'intention la foi qu'elles avaient reçue.

« Elles ont toujours marché en présence de Dieu, L'ont aimé, servi et Lui ont obéi autant qu'elles L'ont connu ».

Lyon, 1 septembre 1939. *Irénée.*

Essai sur la nature de l'unité religieuse.

Le but de cet essai est de proposer, en partant de l'idée même de la religion, quelques considérations sur le sujet de l'unité religieuse.

Ce point de vue ne reçoit pas toujours toute l'attention désirable. Et cependant, les conceptions de l'unité religieuse ne doivent-elles pas nécessairement dépendre des conceptions de la religion ?

En chacun des principaux aspects de la religion : dogme, morale, juridiction, on donne une grande importance à ce qui, en chacun d'eux, peut intéresser « la réunion ». Ces aspects comportent évidemment des principes vitaux de solution pour tout effort vers l'unité religieuse ; mais la religion elle-même, centre d'où partent ces principaux aspects, ne se prête pas avec facilité à la discussion, car elle est plus simple, plus intérieure et donc ressort moins immédiatement de la méthode discursive.

Pour cette raison, l'effort vers l'unité religieuse, à partir de la notion de religion, est moins attirant que d'autres efforts, car on prévoit qu'il sera, de par sa nature même, moins fécond en résultats rapides et tangibles. Mais, en un siècle trop avide sans doute de résultats, même dans les meilleures causes, il peut être bon de creuser un peu plus profond, quitte à sacrifier la vitesse en surface. Pénétrer dans les choses est au moins aussi important que d'explorer leur superficie.

En religion, non moins qu'en d'autres matières, il semble actuellement que nous n'ayons pas tellement besoin d'arriver à une conclusion, mais simplement de penser : moins de discussion superficielle et plus de réflexion. En tout cas, il ne peut être superflu d'essayer de tirer, en considérant la nature de la religion elle-même, quelques réflexions sur la nature de l'unité religieuse.

La religion est une relation vivante (3).

On se propose en ce qui suit de définir la religion chrétienne comme une relation vivante entre Dieu et l'homme, préparée

(3) Les sous-titres en italiques ont été ajoutés par l'éditeur au texte de l'auteur.

par Dieu, le Créateur, pour l'homme, sa créature ; relation vivante comportant à sa base le fait que l'homme a été créé comme un être raisonnable, à l'« image de Dieu ».

La préparation divine à cette relation vivante a été faite par deux « venues » de Dieu Lui-même dans le monde, venues réelles et historiques. La première est l'envoi du Fils par le Père Eternel. En cette venue, le Fils de Dieu « se fit chair » : « *Verbum caro factum est* ». Il prend la nature même de l'homme afin que, par ce « pont » vivant, l'homme puisse devenir « capable » de Dieu : capable de participer à la vie de Dieu.

Mais, de même que dans la création naturelle de l'homme en l'état d'innocence il y eut deux actes divins : d'abord la formation de l'homme à partir du limon de la terre et ensuite le « souffle » qui fit de lui une âme vivante, ainsi, sur le plan de la religion, qui est celui de la sur-nature, il y a deux actes. D'abord, par l'Incarnation et le sacrement de Baptême (ou la régénération), Dieu recrée les âmes dans le Christ, et cette recréation s'effectue par l'incorporation du baptisé dans l'Humanité sacrée du Fils de Dieu. La grâce de l'amitié de l'homme avec Dieu, perdue par le péché, est ainsi rendue, comme un don gratuit.

Mais, en elle-même, cette première venue de Dieu, en la personne du Verbe-fait-chair, se borne à cette régénération. Si, en tant qu'elle est une rédemption et une réconciliation et un état de paix avec Dieu, elle apporte à l'humanité une réforme complète, elle ne pourvoit cependant pas, par elle-même, à l'exercice de la vie d'amitié.

Ceci a requis une seconde venue de Dieu, en la personne du Saint-Esprit. Ce que la première « reforme », la seconde le vivifie. Ainsi, la deuxième venue complète l'œuvre de la première. Tout ce qui était préalablement indispensable à l'homme pour participer à la vie de Dieu lui a été donné par la première venue, tout, excepté la participation actuelle elle-même ; je veux dire que, pour pratiquer effectivement la religion, qui est une vie, l'homme a besoin d'être animé par le Saint-Esprit comme par un second souffle.

Ce double don (qui constitue *un* don complet) : le don de Dieu en la personne du Verbe Incarné et le don de Dieu en la personne du Saint-Esprit, place les baptisés par rapport au Père dans une relation analogue à celle, vivante, qui existe entre

le Père et le Fils dans la vie divine elle-même, relation qui est l'Esprit-Saint (4).

Par conséquent, la préparation de la religion de l'homme est, de la part de Dieu, une préparation complète, puisque Dieu, dans la perfection de son être, s'est mis lui-même au service de l'homme, dans le but d'établir avec lui une relation d'amitié. La religion elle-même ne signifie donc rien de moins que de vivre une vie humaine dans une relation divine avec Dieu. C'est une participation à la relation vivante de l'Humanité Sainte à la Trinité, et tous les hommes y sont conviés. Cette relation est tout ensemble une relation vivante et une relation parfaite, puisqu'elle est le Saint-Esprit.

Donc, dans son sens le plus plein et le plus littéral, la religion des chrétiens est une religion divine, en vertu de laquelle ils deviennent eux-mêmes un corps « déiforme ». Elle est divine, ayant été d'abord cachée en Dieu, en la personne du Père Eternel, avant tous les siècles, puis révélée au monde par Dieu, en la personne de son Fils Incarné, pour se diffuser maintenant et jusqu'à la fin du monde parmi les hommes, par l'opération de Dieu, en la personne du Saint-Esprit.

Avant de poursuivre ces réflexions sur l'unité religieuse considérée comme une divine harmonie de vie parmi les chrétiens, on ne peut s'empêcher de s'arrêter sur une première pensée, car elle se dégage de ce qui vient d'être dit à propos de la préparation progressive et divine de la religion. C'est qu'on ne peut en aucune façon parler de religion et d'unité religieuse comme de deux *choses* distinctes, comme si la religion pouvait exister sans l'unité. Si la religion des chrétiens consiste en leur relation divine à l'égard de Dieu, elle doit impliquer une relation divine des uns à l'égard des autres. Par conséquent, l'unité n'est pas quelque chose « d'accidentel » avec quoi la religion peut ou non avoir des rapports : l'Unité est, au contraire, la substance même de la religion. Autrement, la religion contredit Dieu qui est sa propre source, et se contredit soi-même puisqu'elle est divine, car Dieu est un.

---

(4) Quant à ce dernier membre de phrase, et une ou deux fois plus loin sur le même sujet, qu'on veuille bien se rappeler notre remarque du début, p. 936 n. 2 *(Note de la Direction)*.

Comment étudier le fait de la désunion des chrétiens.

Nous ne pouvons pas expliquer l'absence d'harmonie de vie entre les baptisés (ce fait religieux le plus notoire et que nous devons affronter) en disant que les baptisés sont dépourvus de vie. Ils ont la vie. Tout ce que nous pouvons apparemment conclure en face de ce fait, c'est que les baptisés, malgré leur divine relation vitale avec Dieu et malgré leur divine relation vitale des uns aux autres, ne constituent pas un corps vivant ayant l'unité de vie. Il ne s'agit pas ici de savoir lesquels, parmi eux, ne sont pas dans cette unité, ni s'il est possible que tous vivent au-dessous du niveau de leur vraie vie, ou pourquoi il en est ainsi, ou comment cela est advenu et par la faute de qui. Tout ce qui nous intéresse, c'est simplement le fait.

Pour pénétrer, du point de vue religieux, dans ce triste fait de la désunion, ce n'est pas cette désunion qu'il est nécessaire d'approfondir, mais il est nécessaire d'étudier de plus près la religion elle-même. Un aperçu abstrait de la manière dont Dieu l'a préparée n'est pas suffisant. Elle demande à être examinée dans le concret. Si l'objet d'étude propre à l'humanité est l'homme, il est juste et utile de faire une étude comparée de la désunion dans les diverses communions, confessions, en un mot dans les groupements en « ismes ».

Etude concrète de la religion dans le Verbe Incarné.

Mais étudier dans le concret la religion elle-même, telle qu'elle vient d'être esquissée, c'est l'étudier dans la vie du Verbe Incarné, qui la révèle.

Il est clair que la méthode d'une telle étude doit être double. Si la religion est une relation de vie entre Dieu et l'homme, nous devons en avoir un exemple parfait, des deux côtés de la relation dans le Verbe Incarné, Lui qui, par l'union hypostatique de ses deux natures, la nature divine et la nature humaine, en sa propre Personne, est à la fois vrai Dieu et vrai homme. Il est dans sa propre personne, et par conséquent il révèle, non seulement le lien de relation de l'homme à Dieu en tant que « Fils », lien que le Père « désire », mais aussi la réponse parfaite de l'homme à cette invitation divine. Il est le Fils de Dieu, le Fils incarné, attirant les hommes à Lui afin

de les préparer, comme nous l'avons dit, à être incorporés dans sa propre Humanité. L'Humanité Sainte est la « porte » par laquelle ils peuvent entrer, c'est-à-dire participer à cette relation au Père en laquelle Il se tient, cette relation elle-même étant le Saint-Esprit.

Ainsi, comme nous le voyons dans l'Evangile, Notre-Seigneur ne commence pas par proposer à l'intelligence des hommes les vérités divines, encore moins par en faire un tout organisé. En fait, Il révèle Dieu à l'homme par l'enseignement oral, mais d'abord, parce que d'une manière substantielle, Il *est* Lui-même la Révélation. Non seulement Il allume une lampe dans l'obscurité, mais Il brille Lui-même en cette obscurité. Il montre une voie morale sublime, Il enseigne la vérité, offre la vie, choisit ses apôtres, mais Il fait tout cela parce qu'Il *est* la voie, la vérité et la vie, et de ses apôtres Il dit que ceux qui les reçoivent Le reçoivent Lui-même.

Il proclame ainsi que, dans le principe, la religion consiste uniquement à croire en Lui et adhérer à Lui. Ceux en qui Il trouve une telle foi et une telle dévotion à sa personne, Il leur révèle d'avance, en « paroles dures », une mystérieuse unité de vie, avec Lui d'abord, puis, en Lui, avec les autres. Bien qu'il n'explique pas cette unité de vie, Il la leur déclare tellement indispensable que, sans elle, non seulement ils sont incapables de *faire* quelque chose, mais, comme des branches séparées de « la vraie vigne », ils ne pourront pas même *être* quelque chose.

En termes tout aussi clairs et précis, Il nous révèle sa religion personnelle comme étant une relation de dépendance filiale absolue et complète, dans l'amour et l'obéissance à « mon Père ». Sa présence est celle d'un « envoyé » ; sa nourriture, faire la volonté de Celui « qui m'a envoyé ». Ses paroles ne sont pas les siennes, mais celles du Père. Sa vie même, bien qu'Il l'ait en Lui-même et qu'Il ait le pouvoir de « la prendre » ou de « la remettre », est une vie reçue. C'est le Père qui Lui a donné d'avoir la vie en Lui ; même pour ses disciples : ce sont ceux « que le Père m'a donnés ». « Comme le Père m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me *mange* vivra par moi ».

Comme suite naturelle à cette première religion à laquelle Il appelle ses disciples, religion qui consiste à s'abandonner complètement à Lui, Le préférant à tous les autres appels, Il révèle graduellement que, de là, il faut passer à une participation à

sa propre religion. Ainsi, Celui qui réfère tout à « Mon Père » enseigne à ses disciples le « Notre Père ». Dans son dernier discours à ses amis affligés, Il parle de son départ vers le Père comme utile pour eux, comme le moyen grâce auquel une place leur sera préparée « dans la maison de mon Père », et qui leur permettra de venir eux-mêmes demander au Père « en mon nom ». A la fin des quarante jours de sa vie glorieuse sur la terre, Il parle de son ascension vers « mon Père et votre Père ».

Ce n'était cependant qu'une première idée, obscure et donnée sous forme de paraboles, d'une vérité que les Apôtres n'étaient pas alors « capables de porter » ; ébauche de « beaucoup de choses » qu'Il avait à leur dire et que, pour le moment, leur esprit ne pouvait comprendre.

Mais, à partir de la Pentecôte — jour de sa Nativité — l'Eglise, qui vient « *corporellement* » de naître, se trouve non plus seulement dans cette première religion où le Verbe Incarné avait été son seul objet et son but, mais se trouve désormais en union de vie avec Lui dans sa propre religion personnelle, sa religion à Lui, qui avait semblé mourir avec Lui, et qui commençait maintenant à revivre, non plus en Lui seul, mais en l'Eglise, son Epouse, comme sa religion à elle, « en Lui ».

Comparez le sentiment attristé d'un espoir déçu qu'expriment les deux disciples, sur la route d'Emmaüs : « Nous espérions que ce serait Lui qui rétablirait le royaume d'Israël » avec ce cri exaltant de saint Paul : « J'ai été crucifié avec le Christ : cependant je vis ; non, ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi ; et cette vie que je vis maintenant dans la chair, je la vis par la foi dans le Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi ».

Les deux périodes historiques de la religion du Verbe Incarné.

Historiquement, nous trouvons donc deux périodes dans la religion : la première va de l'Annonciation à la Pentecôte. Ce fut le premier acte divin dans la seconde création de l'homme. Ce fut la première venue de Dieu, en la personne du Verbe Incarné. Durant ce temps, il est Lui-même — et Lui seul, — mise à part la parfaite compassion de sa sainte Mère — l'unique témoin de sa religion vis-à-vis du monde. Il faut noter que

cette religion de Jésus et de Marie *est* unité : une parfaite union de deux volontés humaines avec la volonté de Dieu, une parfaite union, en Dieu, des Cœurs sacrés de Jésus et de Marie.

La seconde période.

La seconde période de la religion, maintenant en voie d'extension parmi les hommes grâce à l'opération du Saint-Esprit dans le Corps mystique du Christ, va de la Pentecôte jusqu'à la fin du monde. Elle consiste en ce que les baptisés, par l'union de leur vie avec la vie du Verbe Incarné, participent à la vie glorieuse du Verbe : « vivre et régner » avec le Père en l'unité du Saint-Esprit.

Mais cette vie, vécue maintenant dans l'Église militante, bien qu'elle soit essentiellement cette vie glorifiée, est vécue dans le monde à travers les mêmes conditions que les vies terrestres de Jésus et de Marie. « Nous sommes dans le monde, dit saint Jean, comme Il était dans le monde ». Les limites qui restreignaient la vie du Verbe Incarné durant les jours de son humiliation se répètent identiquement dans la vie de son Corps : limites du temps et de l'espace, limites des imperfections naturelles de l'homme (hormis le péché), infirmités propres à la vie présente, et, de plus, les contradictions s'élevant du perpétuel contact avec les effets du péché, effets qui persistent et s'infiltrent partout, non seulement dans le monde, mais parmi les fidèles eux-mêmes.

Ces limites et ces contradictions constituèrent le cadre de la vie très sainte, de la Passion et de la Résurrection de Notre-Seigneur. C'est dans le même cadre que, d'âge en âge, doivent s'écouler la vie et s'effectuer les « passions » et les « résurrections » de son Corps mystique.

Identité de la Religion du Verbe Incarné et de la Religion de son Corps mystique.

Mais cette religion de la vie terrestre du Verbe Incarné et de la vie terrestre de son Corps n'est pas seulement une même chose en elle-même et quant à son cadre — ainsi en est-il de la tête, ainsi en est-il du corps — ; parce que cette religion consiste en une relation divine, elle est l'unique manifestation de la vie humaine sur cette terre qui ait en elle-même le principe de son indestructible intégrité. Seule, parce que divinement

constituée, elle a maintenu et maintiendra, immaculée et immuable, sa propre identité, en un cadre qui ne lui offre qu'humiliation, limites, contradictions et mort.

De plus, elle seule, parce que relation divine de la vie humaine, rend « déiforme » le Corps qu'elle anime. Ce fait ne fut révélé qu'une seule fois avant la Résurrection : ce fut lorsque, sur la montagne de la Transfiguration, la gloire de la divine humanité de Notre-Seigneur fut dévoilée au regard mortel de ses trois disciples choisis. Mais la perfection de cette relation à Dieu de son âme humaine et de son corps, relation que la Transfiguration avait rendue visible pour un instant, était évidemment un état stable, non moins parfait en tant que relation de l'homme à Dieu que n'est parfait Dieu Lui-même dans le mystère de la Sainte Trinité, perfection suprême de toute relation. Comme homme, le Christ est souverainement et éminemment dans cette relation parfaite de l'homme à Dieu à laquelle Il appelle tous les Chrétiens lorsqu'il leur commande, à eux aussi : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ».

Mais normalement, dans la vie de Notre-Seigneur, comme il se fit à tous égards, hormis le péché, semblable à ses frères, il n'y eut pas de manifestation corporelle, perceptible aux sens de ceux qui le virent, de cette perfection intérieure de la divine relation de son Humanité.

C'est seulement en contemplant dans l'Évangile le récit du passage de cette vie sainte, à travers les mystères fixés d'avance en lesquels elle se manifesta, que nous devenons capables de nous former une conception intellectuelle vraie de cette perfection intérieure. Dans le récit évangélique, les mystères se succèdent en ordre suivi : d'abord dans le sein de Marie, puis la Sainte Enfance, la Maison de Nazareth ; ensuite les œuvres de miséricorde, les paroles de vérité, les miracles ; la Passion sainte, la précieuse Mort et la Résurrection ; les quarante jours de la vie ressuscitée et la glorieuse Ascension à la droite du Père.

Unicité de l'Acte de religion dans le Verbe Incarné.

Mais en cette vie qui fut sienne dans le temps, vie extérieurement formée de moments successifs, il n'y a rien qui ressemble à une succession d'actes spirituels intérieurs, tels des actes de foi, de charité, ou d'autres actes dont nous parlons lorsqu'il s'agit des vies spirituelles des chrétiens.

Dans la religion de Notre-Seigneur il ne pouvait pas y avoir une telle succession d'actes intérieures puisque pas un seul instant il n'y eut en Lui la moindre imperfection des dispositions intérieures et de la relation de son âme humaine, soit avec Dieu, soit avec l'homme. Où il n'y a pas d'imperfection il ne peut y avoir de changement. Depuis le premier mouvement de sa vie humaine créée, cette disposition fut un acte spirituel (5) continu et ininterrompu. Par rapport à Dieu, cet acte est la mise en pratique, consciente et délibérée, de l'amour filial et de l'obéissance, en un mot de l'adoration. Reflet de cet acte premier d'adoration envers Dieu, voici qu'un amour divin pour les hommes se manifeste en ce Cœur sacré, amour que rien d'extérieur ne peut détourner, ni diminuer.

Le Fils de Dieu, existant de toute éternité, en devenant homme, vient au monde. La Vierge Immaculée lui a donné la naissance humaine. En ceci et en chacun des mystères de sa vie, il y a le même acte ininterrompu d'adoration du Père. Ainsi sa vie est un seul acte. Cet acte agit dans chaque mystère à mesure qu'il passe. Il agit dans les miracles, dans les paroles de vérité, dans les souffrances et dans la mort, de même qu'il agit maintenant dans l'Eucharistie. La « forme » de cet acte, en son aspect d'actualité réelle dans le présent, est déterminée par les circonstances changeantes contre lesquelles il réagit. Donc il apparaît dans le temps comme une succession de pensées, de paroles, de travaux, de prières, de joies et de souffrances, de passion, de mort, de résurrection et d'ascension, et finalement, en des Eucharisties successives, comme une présence simple de la Vie elle-même.

Mais cette succession, bien que vraie, est vraie par rapport au temps. L'acte intérieur est la réalité elle-même, spirituelle, éternelle. Tout en acquiesçant parfaitement aux conditions de « succession » dans lesquelles il se manifeste, il faut dire que cet acte intérieur reste en lui-même invariable. Il embrasse en son unité intérieure toutes les disjonctions extérieures, ce que Notre-Seigneur Lui-même affirme explicitement : « Je ne fais rien de moi-même ; je fais toujours ce qui Lui plaît », et, dans la Passion : « Non pas ma volonté, mais la Tienne ».

(5) Il y aurait avantage à substituer ici au mot « acte », le mot « disposition » ou « état », comme aurait dit l'Ecole française. Cfr notre remarque générale, p. 936 n. 2 *(Note de la Direction)*.

Religion du Verbe Incarné dans le Cœur de sa Mère.

D'un bout à l'autre, depuis l'instant de l'Annonciation, nous trouvons la réponse parfaite du Très Saint Cœur de Marie à cette disposition divine du Cœur Sacré de son Fils. Sa volonté humaine veut parfaitement tout ce que son Fils veut. Elle veut l'abandon du Calvaire aussi parfaitement qu'elle veut la joie extatique de l'Annonciation. Elle renvoie tout à Lui : « Quoi qu'il dise, faites-le ».

En chaque mystère de la vie sacrifiée de l'Agneau de Dieu adorable et adorant, il n'y a pas un instant où Marie ne veuille, de sa propre volonté libre, tout ce qui est, tout ce qui est fait, tout ce qui est souffert. De même que l'acte du Verbe Incarné est, dans tous les mystères, un acte d'adoration du Père, ainsi le « Fiat mihi » de toute la vie de l'Immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu, est une réponse parfaite de son cœur à cette disposition immuable du Cœur de son Fils.

Par conséquent, ce n'est pas dans les aspects extérieurs, successifs et historiques, des vies de Jésus et de Marie qu'on trouverait quelque chose qui tranche sur la suite ordinaire de la vie humaine en général. En effet, la Vie sainte apparaît au temps et aux sens comme quelque chose de successif : succession de pensées, de paroles, d'actions ; de travail et de prière ; et, pour ce qui concerne les passions habituelles de l'âme humaine, comme une alternance de joies et de peines, d'espoir et de crainte.

Mais la « substance » de la religion de Jésus et de Marie est cet acte unique, cet état intérieur ininterrompu, qui donne à chaque détail successif la Vérité, l'unité, la réalité et l'éternité de son sens. Tout est parfaitement humain dans sa multiplicité et sa succession, et parfaitement divin dans sa pureté, son unité et son éternité immaculées et immuables. C'est cet acte unique qui seul incarne l'éternité dans le temps et révèle Dieu à l'homme. Cet acte que nous appelons d'un mot : adoration, cet acte est la religion. Et l'essence de la religion révélée est l'adoration.

L'acte unique d'adoration du Verbe Incarné jusqu'à la fin des temps.

Telle est la religion du Verbe Incarné : une religion, d'abord en Lui-même et en sa Sainte Mère, de l'Annonciation à la

Pentecôte, — et jusqu'à « la fin des temps », dans l'Eglise son Corps. La même religion, parfaitement, continuellement et immuablement elle-même, sans cesse descend du Ciel pour être perpétuellement incarnée par le Baptême et le Saint Esprit, et passer, en se manifestant, à travers tous les siècles, en toutes les générations de l'humanité et en tous les moments successifs de la vie humaine.

Elle est tout entière divine : dans son but, sa venue, son pouvoir, son opération et sa fin. Le monde ne la connaît pas et ne la connaîtra jamais. A la fin du monde, elle sera révélée dans la plénitude de sa puissance et de sa splendeur, cachées et accumulées depuis si longtemps. Pour son éternel épanouissement, Dieu fera un nouveau ciel et une nouvelle terre, toutes les choses « anciennes » ayant cessé d'exister. Et le ciel et la terre seront « nouveaux » car le ciel alors sera manifesté sur terre ; et la terre, cette merveilleuse création matérielle tout entière aussi bien que chaque créature selon son espèce, la terre sera, comme le Cœur du Verbe Incarné, tout embrasée du feu de la Divine Charité.

Quand il était sur terre, Notre-Seigneur se définissait Lui-même à Nicodème, comme « Le Fils de l'Homme qui *est* au ciel ». Si l'on excepte les instants de la Transfiguration, la gloire de son Humanité, de son Corps de chair, ne fut pas dévoilée. Mais à la fin des temps, après la résurrection des morts, cette même gloire sera visible partout en son Corps mystique, l'Eglise.

Comment sera conservée sur terre cette religion divine.

A travers ce long : « jusques à quand » qui va de la Pentecôte à « la fin », on peut se demander comment cette religion divine de rédemption, de sanctification et de glorification, doit être conservée sur terre.

Cette question nous conduit à certains problèmes de la plus grande importance pratique, que notre raison se pose quand elle considère les données de la Révélation divine sur la nature de l'Eglise et l'unité religieuse. Car il est clair que la nature de l'Eglise et son unité (c'est-à-dire le fait d'être identique à elle-même) forment un champ d'investigation.

En effet, voici un cas, si jamais il en fut un, au sujet duquel la raison humaine doit demander « comment ». C'est l'interro-

gation légitime et sincère de tous les siècles en face de la religion révélée, interrogation posée, une première fois, par Nicodème : « Comment cela peut-il se faire » ?

Quant à nous, chrétiens, nous pouvons nous demander, une fois de plus, pourquoi cette religion, non seulement a pris vie en ce monde, mais pendant si longtemps y a triomphé et à la fin lui survivra, s'il est vrai qu'elle ne peut emprunter son Corps ici-bas qu'à la souche humaine du monde : un corps composé d'hommes errants sujets à l'erreur.

Ce n'est pas l'interrogation de ceux qui « sont assis sur le siège des impies » : c'est la question de l'humanité normale et bonne, quoique frappée par le péché, disant la vérité en toute humilité et sans déguisement, grâce à sa longue expérience des siècles et à sa conscience présente de sa faiblesse originelle. Cette question n'est pas le fait, comme on l'a trop souvent présumé, d'un esprit de prévarication, mais elle procède d'un instinct profond et sûr.

Peu d'hommes, il est vrai, sont capables de raisonner sur les instincts qui guident avec le plus de sûreté la grande masse des hommes, mais ces instincts sont généralement raisonnables. Dans le cas présent, l'interrogation de la raison se pose et doit se poser pour tout être sincère, du fait que la religion chrétienne ne demande rien moins que d'établir une union d'intime amitié entre deux êtres qui, dans l'échelle de la réalité, sont infiniment distants l'un de l'autre. Car l'« abîme » entre Dieu, le Créateur, et l'homme, sa créature, est infini. C'est, en dernière analyse, l'équivalent de la distance qui sépare l'Etre du néant.

Cette distance ne peut être, en aucune façon, diminuée, même en supposant la nature humaine poussée jusqu'à son dernier développement et son ultime perfection. La perfection de la nature humaine, aussi sublime qu'on puisse l'imaginer, laisserait encore l'homme, en tant qu'homme, à cette distance infinie de Dieu, parce qu'elle lui laisserait toujours son caractère de créature. Rien de plus vrai que ce fait : tous les hommes, les parfaits tout comme les imparfaits, sont, en tant que créatures, « incapables » de Dieu, le Créateur, en ce sens qu'ils sont incapables d'avoir avec Lui cette relation que, d'après la révélation, Dieu « cherche » : relation de connaissance et d'adoration dans l'amour.

Si, par conséquent, Dieu doit se révéler Lui-même à l'homme,

de manière que cette révélation crée, de l'un à l'autre, une relation vivante, personnelle et pleinement consciente, il est nécessaire que Dieu couronne sa créature d'un don surajouté, d'une « grâce » au moyen de laquelle l'âme humaine, par une extension du pouvoir créateur de Dieu, soit rendue capable de saisir ce but de la révélation, de consentir à entrer dans cette relation et de répondre à son « amour ».

Cet « amour de Dieu notre Sauveur envers nous » exprime exactement l'idée humaine que Dieu, pourrions-nous dire, « espère » voir l'homme se former de son ineffable condescendance. Car ce mot « amour » exprime la relation qui convient entre deux êtres de même nature ; et, par l'incarnation, Dieu a pris la nature de l'homme, afin que l'homme puisse, s'il le veut, devenir capable de participer à la nature de Dieu. En fait, Dieu a ainsi préparé la voie, afin que l'homme puisse venir à la révélation que Dieu lui fait de Lui-même en lui accordant le don de la foi divine ; car ce qu'éprouve l'âme en recevant le don de la foi pourrait peut-être simplement se définir comme la première expérience de sa parenté avec Dieu.

Le don de la foi.

Voilà donc la première réflexion de la raison au sujet de la révélation : Dieu doit nécessairement associer un don à la révélation de Lui-même qu'Il fait à l'homme, à savoir le don, pour l'homme, d'une correspondance, d'une réponse divine à cette révélation. Cette réponse, cette correspondance, qui est la foi, *doit* être divine, car aucune réponse simplement humaine, même en la supposant possible, ne pourrait être adéquate.

Mais il faut remarquer que cet acte de bonté de la part de Dieu implique une élévation de la nature de l'homme. En effet, par le don de la foi, l'homme doit expérimenter le commencement d'une certaine divinisation de sa nature puisque, par la foi, il devient capable d'être élevé à un plan nouveau de l'être : du plan naturel au plan surnaturel. En d'autres termes, s'il accepte le don de la foi, il est rendu digne de renaître. En effet, seul le don de la foi divine peut répondre à la question de Nicodème et aux exigences de la raison sur ce sujet. La réponse au : « Comment cela peut-il se faire » ?, c'est : « Par la foi ». « En vérité, en vérité, je te le dis, nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu ».

Ce fut par le don de la foi, comme nous le voyons tout au long des Actes des Apôtres, que la vérité de ces paroles de Notre-Seigneur fut comprise et mise en actes par ces premiers Chrétiens qui « crurent et furent baptisés ».

Mais aussitôt reconnu qu'un don de foi divine est logiquement nécessaire pour toute réception humaine de la révélation divine, il s'en suit immédiatement une nécessité nouvelle, celle d'une double perfection, à l'origine, dans l'exercice de la foi divine, si elle doit former une base réelle sur laquelle puisse s'établir et demeurer une relation divine de la vie humaine. Afin de servir ainsi de base, la foi doit être mise en actes et par la volonté de l'homme et par son intelligence, ces deux exercices requérant l'un et l'autre l'assistance divine, — la volonté ayant besoin de la grâce divine et l'intelligence de la vérité divine —, et c'est pourquoi la grâce et la vérité sont « venues » par Jésus-Christ.

Ces deux exigences seront peut-être mieux exprimées en disant que ce qui est nécessaire à l'homme en face de la religion, c'est une foi sincère et une foi vraie (6).

La foi sincère et la foi vraie.

Une foi sincère mettra l'homme à même de répondre de tout son être à la révélation de Dieu, de telle sorte que sa vie entière en reçoive une orientation complètement nouvelle, c'est-à-dire soit orientée vers Dieu. Si cela n'a pas lieu, la réponse de l'homme sera indigne de son objet qui est Dieu. De plus, s'il y a quelque chose d'imparfait du côté humain de la relation, on ne goûtera pas pleinement la douceur de la relation divine.

En second lieu, il faut une foi vraie. Afin de s'exercer dans la vérité, la foi doit être exclusivement dirigée vers l'objet auquel elle a l'intention de s'attacher, cet objet étant Dieu Lui-même tel qu'Il s'est révélé. Elle doit adhérer à Lui comme à la vérité « objective », et rejeter tous les « dieux étrangers », toutes ces idées de Dieu qui sont en dehors de la révélation divine et dans lesquelles la faible raison humaine, lorsqu'elle n'est pas soutenue par la foi divine, ne peut pas ne pas tomber. Ces deux perfections, ces deux mises en action, parfaites, de la

(6) On remarquera ici que l'auteur n'emploie pas les mots « révélation », « foi » exactement dans le sens qu'ils ont dans la théologie catholique. Cfr notre remarque p. 936 n. 2 *(Note de la Direction)*.

foi divine, sont évidemment complémentaires. A elles deux, elles remplissent le premier et le plus grand des commandements : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit ».

De la sincérité de la foi.

Néanmoins, il semble que la première perfection (sincérité) doive être plus particulièrement associée à l'exercice individuel de la foi dans les âmes, ce qui est renforcé par ce fait que le Credo officiel de l'Eglise commence par un pronom de la première personne, de même que la vie de foi se termine, pour chaque âme, au jugement particulier.

De la vérité de la foi.

La seconde perfection (vérité) doit être plus particulièrement attribuée à la foi de tout le Corps. Car il importe de se rappeler que ce n'est pas la vérité de la foi des membres qui *détermine* la vérité de la foi du Corps : comme si la foi du Corps lui venait, d'âge en âge, du consensus de la foi dans ses membres. C'est bien plutôt le don de la foi sans cesse renouvelé, fait aux hommes des générations successives, qui les conduit à l'incorporation au Corps des baptisés, ou, s'ils ont été baptisés dès l'enfance, les rend capables, s'ils le veulent, de vivre « fidèlement » dans le Corps. Car la foi, étant un don divin, « descend » « d'en haut » et, par le Corps déiforme, amène les âmes à Dieu. Par conséquent, ce n'est pas parce que les membres du Corps, s'ils sont fidèles, ont nécessairement la vraie foi à un moment donné, que la foi du Corps est vraie à ce moment-là. S'il en était ainsi, nous devrions admettre que les déficiences de la foi de la part des membres pourraient à tout moment mettre en danger la foi du Corps lui-même. Pour un tel « Corps de foi », élevé sur de semblables fondations, les probabilités de survivre de générations en générations seraient vraiment légères, car sa foi tendrait graduellement, par l'incessant contact avec les influences contraires, à devenir humaine, et la foi divine serait perdue.

La foi des membres doit découler de la foi du Corps.

Deux considérations importantes permettent plus particulièrement d'affirmer que la foi du Corps ne peut pas découler de

la foi des membres, mais que la foi des membres doit découler de la foi du Corps. La première est que l'objet de la foi, cet ensemble de vérités auxquelles une vraie foi adhère, doit être plein de sens et infiniment riche en ce qu'il implique, puisqu'il est la traduction en langage humain de la révélation divine. Pour illustrer par un exemple cette qualité de la révélation, on pourrait peut-être la comparer à une mine de diamants dans laquelle aucun trésor nouveau ne peut être apporté par l'homme, mais d'où, par son intelligence, l'homme peut extraire des choses « nouvelles et anciennes » : nouvelles parce que nouvellement découvertes ; anciennes, parce qu'elles étaient là depuis toujours dans le dépôt primitif. Donc, la vraie foi, étant une divine correspondance à une relation divine, a en propre le rôle d'expliciter, nous dirions même d'exploiter, la richesse de la révélation de Dieu. Etant une correspondance vraie à la révélation, elle devrait pouvoir, comme tous les autres dons que Dieu accorde à l'homme, se perfectionner par l'exercice, c'est-à-dire correspondre toujours de plus en plus parfaitement à ce qui est renfermé dans le trésor de la révélation.

La seconde considération, c'est que l'homme, le sujet qui reçoit la foi divine, est raisonnable. Il ne peut pas s'empêcher d'essayer de comprendre ce qui est placé devant son esprit. Ceci continue toujours. Chaque génération trouve des modes nouveaux de pensée, met un accent différent sur des vérités anciennes, trouve des idées nouvelles dérivant du progrès des sciences physiques. Ce progrès de la rationalisation doit inévitablement s'appliquer à la révélation divine.

Si donc nous admettons, d'une part, que la révélation divine a une plénitude et une richesse de contenu, explorable par la raison humaine, et que, d'autre part, nous soyons obligés de convenir que cette raison humaine est sujette à toutes sortes de limites et exposée aux déviations, par suite des innombrables influences auxquelles elle ne peut échapper, il s'ensuit que la vraie foi, pour durer et se maintenir à travers toutes les générations, ne doit jamais être laissée à la merci des hommes : elle doit avoir quelque demeure indépendante dans le Corps mystique, où elle soit protégée contre toutes les tendances désagrégeantes, où elle puisse faire figure de règle, de norme perpétuelle, grâce à quoi toutes les idiosyncrasies et toutes les imperfections de la foi des membres puissent en tous temps être

jugées. La vérité divine ne peut jamais ressembler, même de loin, à un agrégat d'erreurs. Et de l'erreur ne peut éclore la foi. Elle est simplement.

Où se trouve la vraie foi dans le Corps du Christ ?

Mais où se trouve cette demeure de la vraie foi dans le Corps du Christ ? Ici, une théorie a cours, chez un grand nombre de Chrétiens, d'après laquelle la bonne volonté générale des baptisés, que leur sincérité dispose à embrasser la vraie foi, produit elle-même, effectivement (Dien prenant l'intention pour le fait), une sorte de tendance générale vers elle comme vers un but idéal, et cette tendance générale pénètre plus ou moins, d'une manière indéfinissable, le corps tout entier.

Mais d'insurmontables objections s'élèvent devant cette théorie.

En premier lieu, s'il n'y a pas, à l'heure actuelle, une foi vraie dans le monde, mais seulement une tendance vers elle, nous ne pouvons pas échapper à la question de savoir si la révélation de Dieu est définitive en Jésus-Christ. Si elle n'est pas définitive, Notre-Seigneur n'est pas Dieu ; Il n'est qu'un homme. Et nous devrions lui dire : « Es-tu Celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? »

En second lieu, il n'est pas rare de trouver parmi les croyants sincères ce fait que la sincérité même de leur foi, si elle n'est équilibrée par une vérité objective, peut aisément conduire à des erreurs dangereuses. L'histoire des hérésies abonde en exemples de ce fait tragique. Car la sincérité, par le fait même qu'elle provoque à une action généreuse, est capable d'entraîner un homme très loin sur la route, mais il peut se faire, cependant, que ce soit sur la route de l'erreur.

En l'occurrence, la sincérité engendre un état où l'amour n'est pas accompagné de connaissance, tout comme, dans un cas plus fréquent, il existe un état où la connaissance n'est pas accompagnée d'amour. Ces deux états sont tragiques parce que ni l'un ni l'autre ne peuvent être le point de départ d'une adoration en esprit et en vérité. Le premier aboutit logiquement à l'adoration non pas de Dieu, mais d'une *idée* qu'on se fait de Lui, et cela parce qu'une ferveur trop émotive a rendu obscure la révélation même de Dieu. L'autre état peut amener à comprendre,

et parfois avec une pénétration presque effrayante, la révélation de Dieu, telle que l'enseigne la formule de la vraie foi, mais à la comprendre comme un édifice philosophique et un ensemble de sanctions légales régissant la vie, et nullement comme la révélation d'une Personne.

Et puis, pour être pratique, le fait même qu'il y ait tant de confessions et « d'ismes » parmi les Chrétiens, rend très difficile à soutenir cette théorie de l'unité de la foi, présente, mais invisible. Au cours de l'histoire, les relations effectives entre les différentes confessions, pour ne rien dire des persécutions, ont trop largement contribué aux répudiations mutuelles pour ne pas priver cette théorie de l'unité de preuves satisfaisantes. Tout cela rend cette unité vraiment par *trop* invisible. Et la version moderne de cette théorie qui, au nom de la sainte charité, base l'unité sur la tolérance mutuelle, ne saurait la rendre plus attirante ; elle la rend encore moins ; elle n'est pas sincère.

Le fait est qu'il n'y a qu'une seule supposition permettant de soutenir cette théorie d'une unité de foi inorganique, et c'est la supposition que l'état d'unité dans le Corps du Christ est un état d'inconscience. Cela revient à nier que l'homme, de par sa nature, soit raisonnable, puisque c'est le restreindre à des possibilités d'unité religieuse qui, dans l'échelle du réel, ne sont d'aucune manière supérieures à la simple uniformité qui caractérise l'univers matériel, comme, par exemple, « l'infaillibilité » du système solaire.

Il semble donc que nous arrivions à cette conclusion : bien que ce soit l'intégrité absolue de la vraie foi, et rien de moins, qui puisse conserver la vie du Corps, — étant admis que le Corps vit de la foi (« Le juste vit de la foi »), — on ne peut cependant rien découvrir dans la composition de ce Corps dont on puisse attendre la production de cette intégrité : tout, au contraire, semble calculé pour la mettre en danger.

On ne peut échapper au dilemme. Ou bien cette préparation divine pour la béatitude de l'homme — préparation si complète, si merveilleusement organisée, si pleinement attirante ! — sera, tôt ou tard, mise en échec étant donné la fragilité humaine ; ou bien on doit admettre que Dieu a prévu dans sa Toute-Puissance quelque autre divine disposition grâce à quoi le don très précieux de la foi dans le Corps mystique se trouve à l'abri des erreurs

de l'homme et des assauts du mal et préservé de toute corruption.

De la nature de l'Eglise.

Ainsi la considération de l'unité religieuse en tant qu'unité dans la vraie foi, amène au premier plan la question de la nature de l'Eglise. Et c'est inévitable, si l'on considère l'identité de la vie et de la religion, ou plutôt l'identité qui existe, dans la religion comprise comme une vie, entre le Verbe de Dieu, la Tête, et l'Eglise, son Corps. Dans sa propre Personne, le Verbe est à la fois la révélation de Dieu à l'homme et, comme homme, la révélation de ce qu'est la relation divine entre l'homme et Dieu. L'Eglise, extension concrète parmi les hommes de cette relation divine, est, par la foi en Lui, son « Corps mystique », et la nature de l'Eglise doit être conforme à ce fait que la foi au Verbe est le principe animateur de sa vie. Donc, entre le Christ, la Tête, et l'Eglise, son Corps, cette identité et cette continuité de la religion en tant que vie nous oblige à dire que, dans la nature du Christ comme dans celle de l'Eglise, il se trouve quelque principe intérieur et actif d'immutabilité qui neutralise les tendances incessamment épuisantes de tout ce qui est successif, tendances qui, sans ce principe, conduiraient à une désintégration de la vie ; et donc quelque acte ou quelque état de l'Eglise doit être aussi vitalement au centre de la nature de l'Eglise qu'est l'acte ou l'état d'adoration, ainsi que nous l'avons vu, au centre de l'Humanité Sacrée. Il est clair, par conséquent, que cet acte ou cet état doit consister en un acte ou en un état ininterrompu de foi en Lui. En d'autres termes, la vie de l'Eglise dépend, non pas facultativement, mais absolument, du fait qu'en elle il y a, mis en pratique, un acte perpétuel de vraie foi, son acte *vital,* aussi immuable dans l'Eglise que l'acte unique d'adoration du Père éternel est immuable en Celui qui est l'auteur et l'aboutissement de sa foi.

Le principe vital d'intégrité dans la religion du Christ.

L'opération de ce principe vital d'intégrité dans la religion de Notre-Seigneur Lui-même était, nous l'avons vu, de tirer de chaque mystère de sa Vie sacrée une nouvelle manifestation de cette religion. Ceci fut vrai de tous les mystères ; mais, à me-

sure que la succession prévue des mystères approche de son point culminant, cette manifestation devient plus parfaite. Dans la Sainte Passion, où les contradictions du monde, tant visible qu'invisible, déferlent sur Lui comme le torrent « des grandes eaux » et atteignent au comble de l'envie, de la haine et de la malice, la relation divine unissant l'Humanité Sainte au Père se manifeste en sa complète perfection ; elle est « consommée » (c'est-à-dire donne la preuve de sa perfection) « en passant par la souffrance ».

Cette preuve, en effet, fut que rien, dans la longue suite de tout ce qu'il est possible à l'homme de souffrir, ne détruisit la paix intérieure et l'unité de l'âme humaine de Notre-Seigneur, qui reposait dans son acte unique ou dans son état d'adoration du Père Eternel. Cet acte donc, en même temps qu'il agissait pour pousser toute son âme au dehors vers Dieu, par l'adoration, agissait aussi intérieurement, par l'intermédaire de la volonté, pour rassembler en une parfaite unité toute sensibilité, toute émotion, toute possibilité mentale ou spirituelle de sa nature humaine. Et comme il n'y eut aucun membre de son corps, aucune faculté de son âme humaine qui ne souffrît au plus haut point, la victoire « passive » de la Croix consista en ce que ses ennemis fourniront non seulement la preuve que rien ne put Le tirer de son adoration, mais aussi la preuve qu'ils ne purent violer sa paix et son unité intérieures.

De ceci découle clairement que, dans un sens vital, l'adoration et l'unité intérieure se révèlent en la Sainte Passion comme étant une même chose, comme procédant d'une même source, à savoir la relation parfaite de l'âme humaine de Notre-Seigneur à son Père. Ne peut-on pas dire alors que l'unité parfaite, manifestée par la soumission à la volonté de tous les membres en proie à la souffrance, que cette unité parfaite aurait été détruite si l'acte d'adoration avait chancelé, ne fût-ce qu'un instant, au centre de l'âme humaine de Notre-Seigneur ? La volonté captive de l'adoration, telle fut la base sur laquelle reposait la soumission de la nature tout entière à la volonté. Cette disposition intérieure du Cœur Sacré de Notre-Seigneur, adorable et adorant, à l'égard de son Père, disposition se traduisant continuellement par l'obéissance et le pur amour filial, est donc, par son acte unique d'adoration, le principe vital de la souveraineté parfaite de sa volonté humaine sur tout ce qui

constitue la nature de sa Sainte Humanité. « Si ta loi ne faisait mes délices, déjà, j'aurais péri dans mon affliction » (*Ps.* CXIX,92).

Le Château de l'âme et l'Eglise.

Les auteurs spirituels ont rendu familière la belle comparaison de sainte Thérèse : l'âme humaine est semblable à un château dont la volonté serait la citadelle, dont les facultés de l'âme seraient les cours intérieures et les sens corporels les avenues extérieures. Ils disent que l'âme parfaitement unie à la volonté de Dieu est celle chez qui Dieu peut, « quand il lui plaît », résider dans la citadelle : là, Il repose en parfaite union d'amour avec l'âme elle-même et Il se soumet, par la volonté de l'âme et son propre pouvoir, tout ce qui fait la vie de cet âme. Cette description rappelle les paroles du Psaume : « Béni soit le Seigneur mon Dieu, qui a dressé mes mains à la guerre et mes doigts au combat, ...et qui a rangé mon peuple sous ma loi » (*Ps.* CXLIII,1).

Par ces paroles, l'âme adore son Dieu, attribuant pleinement au pouvoir intime de son Dieu sa propre unité intérieure, en laquelle prend fin tout mouvement désordonné de sa nature. L'acte spirituel de l'amour qui adore, puisqu'il dérive de la perfection intérieure de la relation d'amour entre Dieu et l'âme, contient, « incorpore » nécessairement ce principe de divine puissance par lequel l'âme qui adore parvient à l'entière « intégrité », c'est-à-dire à l'unité dans tous ses membres.

De la même manière, l'âme de l'Eglise doit demeurer en son centre par l'acte ininterrompu ou par l'état de relation vraie avec son Seigneur, relation qui est la foi. On lui demande d'être une épouse fidèle, maintenant la perfection de l'adoration envers Dieu, en même temps que la perfection de sa souveraineté sur « ses sujets », au moyen de cet état solide qui est son union à Lui dans l'amour, par la foi.

En fait, c'est le but même et la raison d'être de sa nature d'« incorporer » cet acte ou cet état de foi parfaite en Jésus, et de produire ainsi sur terre, à travers cet acte continu de foi par lequel elle adhère à Lui, et la véritable adoration et l'unité parfaite vis-à-vis d'elle-même. Elle remplit ainsi le beau message des Anges que l'armée céleste annonçait à Bethléem au

moment de la Sainte Nativité : « Gloire à Dieu au plus haut des Cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté ».

La Citadelle vivante dans l'Eglise.

Si donc l'acte essentiel de la religion révélée est l'adoration et si l'Eglise, en tant que Corps du Verbe Incarné, est le seul véritable adorateur sur terre, il doit y avoir dans la nature de l'Eglise une citadelle vivante de sa foi en Lui, quelque « lieu » dans sa nature, c'est-à-dire quelque « organe » de ce Corps où, par l'exercice de la foi au Verbe, soit toujours consommée l'union de la vie du Verbe et de la vie de l'Eglise ; où, suivant le précepte du Christ, elle ne manque jamais d'habiter en Lui et où Il demeure en elle. C'est là, donc, qu'elle est avec Lui « où » Il est, c'est-à-dire vivant et régnant avec le Père en l'unité du Saint-Esprit. Ainsi, l'Eglise est, elle aussi, dans la Trinité.

De plus, c'est seulement en étant unie à son Seigneur par quelque centre organique de son être qu'elle peut produire en de nombreux « fils » un acte d'adoration identique à celui en qui le Christ demeure ; c'est seulement ainsi qu'elle peut maintenir, parmi tous les mystères prévus de la longue course de la foi à travers les âges et jusqu'à « la fin », une paix intérieure et une unité de soumission dans ses membres identiques à cette paix qui, par le fait de « l'habitation » du Christ en son Père, « soumettait », durant sa Sainte Passion, chacun des membres de son corps de chair.

Et de même que, dans la Sainte Passion de Notre Sauveur, il n'y eut pas de membres faisant exception à la règle, mais que tous furent « martyrs » et vrais témoins de l'adoration, ainsi, dans l'Eglise, le Corps de la foi en Jésus, il ne doit pas y avoir de membres non soumis à la vraie foi. S'il en est autrement, l'Epouse du Christ, en sa longue passion, ne peut pas se présenter à Dieu comme étant elle-même, par sa foi en Jésus, l'offrande de ce même sacrifice d'adoration que Jésus fit sur la croix et qu'elle offre sur ses autels. Elle doit donc, de son centre d'unité, non seulement enseigner la vraie foi, mais aussi juger la foi qui peut faire erreur. Ceci est clairement requis non seulement pour la conservation de sa propre intégrité de vie, mais aussi dans l'intérêt de ceux de ses membres qui font erreur. Car, si elle ne jugeait pas l'erreur, elle serait infidèle,

puisqu'elle laisserait ainsi s'obscurcir à leurs regards la pure lumière de la Révélation divine à laquelle Dieu désire les voir revenir.

Il reste à dire qu'en postulant, au nom de la raison et comme étant corrélatifs à la révélation divine : a) le don, venant de Dieu, d'une foi divine qui constitue les baptisés en un Corps déiforme, l'Église ; et b) un organe en ce Corps qui agit comme un centre d'unité et de jugement en tout ce qui concerne la vraie foi, nous ne faisons qu'appliquer, sur un plan surnaturel, dans la sphère de la religion comprise comme une vie vécue par la foi, certains principes de la vie créée en général, principes qui sont universels.

Par la création, sur le plan surnaturel, d'un tel centre et d'une telle fonction dans le Corps du Christ, la puissance divine ne fait aucune violence à la nature, mais confirme, au contraire, tout ce que nous savons de la nature à cet égard. Car dans la nature, il n'y a pas d'exemple, en aucun des degrés de la vie créée, d'un corps organisé qui n'ait en lui-même son centre personnel et approprié d'unité et de coordination, centre qui le guide vers ces activités qui tendent à perfectionner sa nature et à lui faire atteindre le but de sa création. Bien que toutes les créatures aient été faites pour montrer la gloire de Dieu et que, même de celles qui n'ont pas de raison, même de celles qui n'ont pas de vie on puisse dire qu'elles sont là pour être « des signes » de l'adoration au moyen d'un principe inconscient de « fidélité » qui unifie et perfectionne leur être, il reste néanmoins que c'est à l'homme, leur chef, à faire entendre, en leur nom, comme dans le « benedicite », la voix consciente de la louange.

(*A suivre*)

† Arthur SMALLWOOD,
Directeur de l'école de l'Amirauté
de Holbrook,
décédé le 9 mars 1938.

Oxted, Surrey, Angleterre.
1938.

NOTE CANONIQUE.

Pouvoirs et facultés pour le temps de guerre.

Le conflit qui a éclaté en Europe le 1er septembre dernier va faire surgir à nouveau, dans divers pays, les situations extraordinaires connues pendant la guerre de 1914-18 et qui ne trouvent pas dans le droit commun habituel de solutions adéquates.

Au cours de la guerre précédente, un bon nombre de décisions romaines sont intervenues afin de faciliter le ministère sacerdotal auprès des soldats et parfois des civils, et de pourvoir aux nécessités spirituelles des nombreux prêtres mobilisés.

Ces documents sont pour la plupart de l'année 1915. Presque tous ont été publiés aux *Acta Apostolicae Sedis* et l'on pouvait en trouver dès cette époque un commentaire dans *Le Canoniste contemporain*. Les *Periodica* au tome VIII, publié en 1920, les ont presque tous reproduits et brièvement commentés (1).

On les trouve surtout groupés dans les feuilles de pouvoirs accordés officiellement en 1915 aux aumôniers militaires italiens et aux prêtres belges soldats (2). Outre les communications officielles des Ordinaires militaires, des ouvrages spéciaux publiés pendant la guerre faisaient connaître aux intéressés les facultés et l'usage pratique qu'ils pouvaient en faire. C'est ainsi que fut très utile à ce moment le travail de M. le chanoine F.-X. Temmerman, aumônier divisionnaire de l'armée belge : *Pouvoirs spéciaux accordés par S. S. Benoît XV aux aumôniers militaires belges et aux prêtres de l'armée belge*, 2e édit., Calais, 1916, in-8° de 162 et 7 pages.

Nous n'avons pas l'intention de rappeler et bien moins encore de commenter tous ces documents de la guerre 1914-18. Certains étaient d'une efficacité nettement limitée au temps de la guerre (durante hoc bello). L'interprétation de plusieurs d'entre eux a manifesté des divergences assez notables et qui se comprennent fort bien dans ces circonstances. Nous nous bornerons à reproduire les dispositions principales, dont les deux premières (n. 1 et 2) valent sans aucun doute pour toute guerre. En passant, nous indiquerons celles qui avaient une valeur temporaire ou qui ont été expressément abrogées. Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer qu'on ne peut ap-

(1) *De religiosis et missionariis monumenta et supplementa periodica*, Romae-Brugis, 1920.

(2) Voir dans *Le Canoniste contemporain*, 1916, p. 86 les pouvoirs des prêtres belges.

pliquer purement et simplement à une armée mobilisée dans un pays neutre ce qui a été concédé aux armées en guerre.

1. *Confession des soldats.* L'évêque de Verdun avait obtenu une réponse de la S. Pénitencerie, le 18 mars 1912, d'après laquelle tout soldat mobilisé pour la guerre (in statu bellicae convocationis seu ut aiunt mobilisationis) pouvait être, par le fait même, assimilé à un homme en danger de mort, et dès lors recevoir l'absolution de n'importe quel prêtre, selon les règles données par les auteurs approuvés (3).

Le 29 mai 1915, la S. Pénitencerie interrogée à nouveau sur le même sujet répondit exactement dans les mêmes termes (4).

De cette décision, que les auteurs récents (5) citent comme application du c. 882, on peut conclure que tout prêtre, même non muni de juridiction de l'Ordinaire du lieu, peut entendre la confession de tout soldat mobilisé, dans un pays qui est en guerre. Il peut l'absoudre de tout péché réservé et censure, sauf à recourir pour les censures ab homine ou très spécialement réservées (c. 2252).

2. *Absolution avant le combat.* Une pratique parfaitement légitime selon les moralistes a été sanctionnée par la S. Pénitencerie le 6 février 1915 (6). On lui avait demandé s'il était permis, avant de leur donner la S. Communion, d'absoudre par une formule commune, sans confession préalable, les soldats appelés au combat, se trouvant trop nombreux pour qu'on puisse entendre la confession de chacun. La S. Pénitencerie répond affirmativement. Elle demande aux aumôniers de rappeler aux soldats, lorsqu'ils en auront l'occasion, que cette absolution ne peut leur être profitable que s'ils sont bien disposés et que l'obligation subsiste pour eux d'accuser leurs fautes dans la prochaine confession.

Pour assurer la validité de cette absolution, il faut veiller à la signification extérieure du repentir par la récitation de l'acte de contrition, du confiteor ou par tout autre acte externe de cette nature.

3. *Confession des civils.* Le 18 décembre 1914, la S. Pénitencerie concédait aux aumôniers militaires accompagnant les troupes (dum exercitum comitantur) le pouvoir, pendant la guerre, d'entendre la confession de tous les fidèles qui s'adresseraient à eux et d'user à l'égard de ces pénitents de toutes les facultés dont ils étaient munis pour le for interne. Aux aumôniers militaires faits prisonniers était

(3) *N. R. Th.*, 1912, p. 499 avec commentaire de l'évêque de Verdun lui-même, Mgr Chollet.
(4) *A. A. S.*, VII, 1915, p. 282. — *Periodica*, VIII, p. 298.
(5) Cappello, *De paenitentia*, n. 408 ; Gougnard, *Tractatus de paenitentia*, ed. 7ª, p. 270.
(6) *A. A. S.*, VII, 1915, p. 72. — *N. R. Th.*, 1920, p. 305. — *Periodica*, VIII, p. 296.

concédé le pouvoir d'entendre la confession de leurs compagnons de captivité (7).

Le 11 mars 1915, les mêmes pouvoirs étaient accordés à tout prêtre appartenant à l'armée à n'importe quel titre, du moment qu'il eût reçu d'un Ordinaire la faculté, non révoquée positivement, d'entendre les confessions (8).

Les deux décrets contenaient une clause d'interprétation particulièrement difficile (9). On accordait ce pouvoir aux aumôniers et prêtres-soldats *dum exercitum comitantur*. Des divergences importantes d'opinion étant survenues dans l'interprétation de cette clause, la S. Pénitencerie restreignit la faculté d'entendre la confession des civils, sans pouvoir de l'Ordinaire du lieu, aux zones d'opérations militaires, dans lesquelles il serait difficile aux fidèles de recourir aux prêtres approuvés par les Ordinaires, et où il serait pareillement malaisé aux prêtres-soldats d'obtenir des Ordinaires la juridiction (10).

Pour prévenir toute difficulté en cette matière, les évêques de Belgique ont adopté récemment (février-mars 1939) la mesure suivante : dans tous les cas de mobilisation, tout prêtre appartenant à quelque titre que ce soit à l'armée belge, dès lors qu'il a juridiction dans son diocèse, peut entendre, dans tout le pays, les confessions des militaires et des civils et les absoudre des censures réservées à l'Ordinaire et, dans les cas occultes, de celles qui sont réservées simplement au S. Siège.

Vu le danger que présentent pour la population civile les raids aériens toujours possibles, certains penseront peut-être que tout civil d'un pays en guerre est constamment en danger de mort et peut être assimilé au soldat mobilisé pour la guerre (cfr ci-dessus n. 1). Nous ne pensons pas que telle conclusion puisse être admise avant que l'autorité compétente ne se soit prononcée sur le cas. Toutefois, *au moment* même où un raid serait annoncé, il semble bien que l'on pourrait considérer toute la population de l'endroit comme en danger de mort : il suivrait de là que tout prêtre pourrait absoudre même les civils et, si c'était nécessaire, par une formule commune (voir ci-dessus, n. 2).

4. *Communion en viatique. Jeûne eucharistique.* Le 11 février 1915, la S. C. des Sacrements déclarait : Milites ad praelium vocatos (i

(7) *A. A. S.*, VI, 1914, p. 712. — *Periodica*, VIII, p. 292.
(8) *A. A. S.*, VII, 1915, p. 130. — *Periodica*, VIII, p. 292. — *Le Canoniste contemporain*, 1915, p. 154.
(9) A. Boudinhon, *Les pouvoirs des prêtres-soldats pour la confession*, dans *Le Canoniste contemporain*, 1915, p. 373-384.
(10) *A. A. S.*, VII, 1915, p. 526. — *Periodica*, VIII, p. 293. — *Le Canoniste contemporain*, 1915, p. 627.

soldati sul fronte) admitti posse, servatis servandis, ad S. Mensam Eucharisticam per modum viatici (11).

Cette décision s'éclaire par la réponse qui avait été faite au Cardinal archevêque de Lyon par le Saint-Office, le 4 janvier 1915. A la question posée : Les soldats mobilisés pour la guerre doivent-ils être considérés en prochain danger de mort, de sorte qu'on puisse leur donner la communion sans qu'ils soient à jeûn, le Saint-Office avait répondu négativement (12).

D'où l'on voit que l'on a établi une différence entre la réception des sacrements de pénitence (cfr ci-dessus, n. 1) et d'Eucharistie. Elle se comprend par la moindre nécessité de recevoir l'Eucharistie, par la crainte fondée d'abus et d'irrévérence dans les communions non à jeûn. La grande difficulté dans l'interprétation du décret du 11 février 1915 était de fixer le sens exact des mots *milites ad praelium vocati, i soldati sul fronte.* Il semble bien qu'ils pouvaient s'entendre non seulement des hommes des premières lignes, à qui d'ailleurs il eût été souvent impossible de distribuer la S. Communion, mais aussi de tous ceux qui attendaient dans les cantonnements proches du front le moment de repartir au feu ou d'y être rappelés en cas d'alerte (12 bis). C'est ainsi que dans l'armée belge, dans des cantonnements distants de plusieurs kilomètres de la ligne de feu, on distribuait la S. Communion au salut du soir.

Bien que ce décret sur la communion des soldats en viatique ait été donné en 1915 « attentis extraordinariis praesentis belli circumstanciis, iisque perdurantibus », les principes qui le fondent appartenant au droit habituel (c. 864, § I et 858, § I), une pratique analogue semble justifiée dans des circonstances identiques.

5. *Célébration du S. Sacrifice.* Le décret du 11 février 1915 accordait aussi à tous les prêtres affectés au service de santé la faculté, pour la durée de cette guerre, de célébrer chaque jour la S. Messe dans un endroit convenable et sûr, ou même en plein air, s'ils ne pouvaient le faire dans une église. Les aumôniers militaires avaient déjà reçu auparavant le privilège de l'autel portatif. Quant aux prêtres-combattants, ils ne pouvaient user de cette faculté que les dimanches et fêtes de précepte, à condition pour les uns et les autres de n'être sous le coup d'aucun empêchement canonique (13).

Une concession du S. Office en date du 17 juin 1915, non publiée aux *Acta,* mais que l'on retrouve dans les feuilles de pouvoirs des

---

(11) *A. A. S.,* VII, 1915, p. 97. — *Periodica,* VIII, p. 276. — *Le Canoniste contemporain,* 1915, p. 73.

(12) *Le Canoniste contemporain,* 1915, p. 455.

(12 bis) Voir sur cette question G. Guitton, S. I., *Louis Lenoir,* p. 330-344 et 536-38. — *Etudes,* 1916, t. 149, p. 103.

(13) *A. A. S.,* VII, 1915, p. 97. — *Periodica,* VIII, p. 276.

aumôniers italiens et belges (14), permettait le binage, avec célébration jusqu'à une heure de l'après-midi, pour raison de nécessité ou de grande utilité. En des cas extraordinaires difficiles à prévoir, on pouvait même célébrer la seconde messe sans être à jeûn, mais cela uniquement pour la durée de la guerre.

Le 15 avril 1915, la S. C. des Rites accordait aux aumôniers militaires en campagne ou en captivité, à leurs adjoints et aux prêtres-combattants la faculté de dire les dimanches et jours de fête la messe votive de la S. Trinité, aux fêtes de 1re et de 2e classe la messe votive de la S. Vierge de la Pentecôte à l'Avent, dans les deux cas avec Gloria, Credo et l'oraison tempore belli. Les autres jours, ils pouvaient dire soit la messe votive de la S. Vierge avec l'oraison tempore belli, soit la messe tempore belli avec l'oraison de la S. Vierge, soit la messe de Requiem (15). La concession valait pour le temps de la présente guerre (hoc bello perdurante).

6. *Garde du S. Sacrement.* A l'Ordinaire militaire d'Italie, la S. C. des Sacrements accordait, le 22 juin 1915, le pouvoir de permettre de conserver la S. Réserve dans tous les hôpitaux militaires et sur les navires de guerre ayant un aumônier, moyennant les conditions ordinairement apposées à l'usage de cette faculté (16). Le même pouvoir se retrouve dans les facultés destinées aux prêtres de l'armée belge.

7. *Bréviaire.* Dans la réponse déjà citée plus haut (p. 967, n. 1) du 18 mars 1912 à l'évêque de Verdun, ad III, la S. Pénitencerie avait déclaré que le clerc in sacris, appelé au service comme soldat ou comme brancardier, était exempté de l'obligation de l'office divin pendant la guerre et sa préparation immédiate (17). Par ailleurs un rescrit de la S. C. du Concile du 5 juin 1915 accordait aux Ordinaires militaires le pouvoir de *commuer,* eux-mêmes ou par leurs délégués, la récitation de l'office divin en d'autres prières pour tous les clercs appartenant à quelque titre que ce soit à l'armée (18).

Fallait-il voir dans ce rescrit un document inconciliable avec la réponse de la S. Pénitencerie de 1912 ? Nous n'entrerons pas dans cette discussion (19). En tout cas, le 17 mars 1916, la S. Pénitencerie elle-même « désireuse de supprimer l'extension déplorable et tout à fait étrangère aux intentions du S. Siège donnée à l'interprétation de la dispense (du 18 mars 1912) » déclara que « seuls les clercs in

(14) Cfr *Le Canoniste contemporain,* 1915, p. 460 ; 1916, p. 88.
(15) *A. A. S.,* VII, 1915, p. 265. — *Periodica,* VIII, p. 250.
(16) *A. A. S.,* VII, 1915, p. 329. — *Periodica,* VIII, p. 278.
(17) *N. R. Th.,* 1912, p. 499.
(18) *Le Can. cont.,* 1916, p. 32. Voir à la p. 183, comment l'aumônier en chef de l'armée belge a procédé à cette commutation.
(19) Voir à ce sujet *Le Canoniste contemporain,* 1916, p. 32.

sacris qui se trouvent actuellement au front, c'est-à-dire sur la ligne et à l'endroit des combats, sont excusés de la récitation de l'office. Quant aux autres, ils sont tenus de le dire aux heures libres de la meilleure façon qu'ils peuvent. Dans le cas d'inconvénient grave pour eux ou pour autrui, ils peuvent et doivent se conformer aux normes générales proposées par les théologiens (après avoir pris, si possible, conseil de leur confesseur) » ([20]).

Deux rescrits de la S. C. du Concile du 6 avril 1916 et du 3 mai 1916 obtenus par le vicaire général de Tours pour l'armée française accordent, le premier aux aumôniers militaires la faculté d'obtenir pour eux-mêmes, de leur confesseur, la commutation du bréviaire en d'autres prières, le second étend la même faveur aux prêtres-soldats qui se trouvent en deuxième ligne ou même dans la zone de l'avant dite « zone des armées ». Ces derniers ne pourront obtenir cette faculté que des aumôniers militaires et dans l'acte même de la confession ([21]).

Dès lors concluait *Le Canoniste contemporain* : « Les prêtres-soldats (français) se trouvent ainsi distingués, par rapport à la récitation du bréviaire en trois catégories : 1° Ceux qui sont actuellement combattants, *actu in acie, seu linea et loco certaminis,* y compris certainement les brancardiers ; ceux-là sont totalement excusés ; 2° ceux qui se trouvent en deuxième ligne ou dans la zone des armées; ceux-là peuvent recevoir commutation, en confession, des aumôniers militaires ; 3° ceux de l'arrière, dépôts, hôpitaux, etc. ; ceux-là sont tenus au bréviaire, sauf excuse exceptionnelle, suivant les règles communes » ([22]). Ces précisions, qui semblent à première vue rendre cette question un peu compliquée, manifestent au moins que le S. Siège n'entend pas considérer comme excusé ipso facto de l'obligation de l'office tout clerc qui appartient à une armée en guerre, et moins encore à une armée simplement mobilisée. Sans doute, les règles générales de l'excuse trouvent ici comme partout leur application : la dernière réponse de la Pénitencerie du 17 mars 1916 le dit explicitement. Encore est-il bon de se rappeler que la prière publique est un devoir plus urgent que jamais en temps de guerre et que la récitation du bréviaire est de nature à apporter au clerc-soldat, dans les conditions anormales où il se trouve, un réconfort spirituel de très grande importance.

8. *Provision des offices et bénéfices.* Un décret de la S. C. du Concile du 14 novembre 1916 permettait aux Ordinaires de retarder au delà de six mois la collation des offices vacants, s'ils le jugeaient utile à cause de la présence sous les drapeaux de prêtres qui auraient

(20) *A. A. S.*, VIII, 1916, p. 108. — *Periodica*, VIII, p. 300.
(21) *Le Canoniste contemporain*, 1916, p. 181-182.
(22) *Ibid.*, p. 182.

pu y être promus. Spécialement, si la collation se faisait par concours, la S. Congrégation décidait qu'elle serait ajournée jusqu'à la démobilisation. En attendant, il fallait pourvoir par la nomination de vicaires [23].

Cette disposition a été expressément révoquée par décret de la même Congrégation du 26 février 1919 [24].

9. *Aide aux défunts.* Le document le plus mémorable à ce point de vue est la constitution apostolique *Incruentum altaris* du 10 août 1915 par laquelle S. S. Benoît XV accordait le privilège perpétuel de la célébration de trois messes le 2 novembre [25].

Le 28 janvier de la même année, un décret de la S. C. du Saint-Office (section des indulgences) avait concédé la faveur de l'autel privilégié pour toutes les messes célébrées pour les victimes de la guerre [26].

10. *Indulgences.* Des pouvoirs très étendus ont été accordés pour la bénédiction des médailles-scapulaires [27], des crucifix du chemin de la Croix [28]. On a permis l'usage du pouvoir d'indulgencier certains objets de piété, sans l'assentiment de l'Ordinaire du lieu [29]. Tous les prêtres-soldats ont reçu la faculté de donner la bénédiction apostolique, même avec une formule réduite et commune pour plusieurs moribonds [30]. Enfin, dans les pouvoirs accordés aux Ordinaires militaires d'Italie et de Belgique, on trouve la faculté faite à tous les militaires-prêtres de bénir d'un seul signe de croix et d'appliquer les indulgences apostoliques aux objets de piété [31].

Dans un prochain fascicule de la Revue, nous nous proposons de rappeler les mesures prises pendant et après la guerre pour réduire au minimum les dommages spirituels causés aux clercs par leur présence aux armées.

E. BERGH, S. I.

(23) *A. A. S.*, VIII, 1916, p. 445. — *Periodica*, VIII, p. 142.
(24) *A. A. S.*, XI, 1919, p. 77. — *Periodica*, X, 60.
(25) *A. A. S.*, VII, 1915, p. 401. — *N. R. Th.*, 1914-1919, p. 610. *Periodica*, VIII, p. 105.
(26) *A. A. S.*, VII, 1915, p. 66.
(27) *A. A. S.*, VI, 1914, p. 673.
(28) *A. A. S.*, VII, 1915, p. 496.
(29) *A. A. S.*, VII, 1915, p. 66.
(30) Lettre du Cardinal Gasparri au Cardinal Van Rossum, Grand Pénitencier, du 16 mars 1915, dans *Le Canoniste contemporain*, 1916, p. 454.
(31) *Le Canoniste contemporain*, 1915, p. 460 ; 1916, p. 89.

NOTE PASTORALE.

« Et ceux qui ne pratiquent plus !... »

Et ceux qui ne « pratiquent plus » !...

Il y en a partout ; de nombreux baptisés sont « infidèles ».

Ils ne vont plus à la messe le dimanche...

Grave question, qui se pose à tout prêtre, pasteur des âmes : que faire ?

« Il faut sauver le dimanche » : c'est le cri de tous ceux qui, en conscience, sont responsables de la gloire de Dieu sur terre et du salut des âmes. C'est le programme de tous les mouvements d'Action catholique depuis plusieurs années.

Des enquêtes sont faites de tous côtés et révèlent « la triste situation ». Partout des apôtres « travaillent ».

Beaucoup insistent et insistent sans cesse dans le même sens : enseigner la messe ; rappeler le précepte dominical.

Mettons des brochures sur toutes les tables... Votre journée, c'est votre messe. La messe du prêtre, c'est votre messe...

Loin, très loin de moi la pensée d'émettre la moindre critique. Tout cela, j'essaie moi aussi de le prêcher, de le faire comprendre à tous ceux qui « pratiquent encore », et à tous ceux que je peux encore atteindre par la presse soit « générale », soit paroissiale.

Mais sans négliger ce ministère *essentiel,* ne faut-il pas mettre aussi nos forces *à la conquête* de ceux qui « ne pratiquent plus » ?...

Tous ceux-là sont «des baptisés», ils doivent vivre «en fils de Dieu» et « en frères du Christ ». Ils ne viennent plus à la messe. Ils sont indifférents ou ils sont hostiles. Ils ne vivent plus... Nous ne pouvons pas les « envoyer au diable »...

Que faire ?

Prêtre, pasteur de ces âmes, de toutes les âmes qui me sont confiées, ne suis-je pas envoyé pour ces « brebis » qui s'éloignent, pour ceux « qui se perdent », pour ramasser ceux qui « sont tombés » sur le chemin de « Jérusalem à Jéricho », qui sont « semi-vivi »... par leur faute personnelle ou par la négligence ou même la méchanceté d'autrui ?

Quelle méthode adopter dans le ministère paroissial pour « ramener à l'église » « les baptisés qui ont déserté » ?

Ne cherchez pas dans la lecture de ces pages « du sensationnel ». Je n'ai rien « inventé ». J'ai lu comme vous, j'ai questionné et écouté les « curés », les bons chrétiens, les « déserteurs », et les « mauvais »...

Voici, me semble-t-il, comment nous pouvons étudier la question : 1. la grande actualité du sujet ; 2. triste réalité : les baptisés, en masse, désertent les églises le dimanche ; 3. leurs excuses ; 4. où l'on comprend mieux la véritable cause ; 5. il y a... le remède ; 6. mais il faut l'administrer.

I. *La grande actualité du sujet.*

« Rien ne nous a paru plus urgent et plus opportun » disent nos évêques, en ces termes ou en des termes semblables. Pensent de même tous les chefs de l'Action catholique...

Que disent tous les curés ? Plus de dimanche, plus de religion ; plus de dimanche, plus de vie paroissiale ; plus de dimanche, c'est l'indifférence qui grandit ; plus de dimanche, c'est le monde qui redevient païen, c'est l'œuvre de la rédemption qui ne se réalise pas partout.

L'actualité : toutes les brochures, les articles des revues cette année, les livres de toutes sortes...

L'actualité : le résultat des enquêtes. *Tous* disent : je ne savais pas. Beaucoup ne pratiquent plus ; la masse pratique mal.

II. *Triste réalité... les faits.*

Que nous parlions du repos du dimanche, ou de la piété dans les églises, ou du fait de l'assistance à la messe, il y a *partout* des « abus »... Mais ici, gardons toute notre attention et notre étude pour « les baptisés qui ne viennent plus à la messe ». Le mal atteint surtout la classe ouvrière... Et je note en passant la parole du Souverain Pontife Pie XI : « le plus grand scandale du XIX^e^ siècle, c'est que l'Eglise, en fait, a perdu la classe ouvrière » (Marcy, *Apostasie des Masses*, p. 7). Voulez-vous des chiffres pour notre pays : A Liége, 40 % de « bourgeois » vont encore à la messe ; mais dans les masses populaires, on arrive à ne trouver que 2, 3, ou 6 % de pratiquants. La J. O. C. a fait des enquêtes parmi les jeunes travailleurs de Belgique : sur 500.000 jeunes travailleurs et travailleuses, la plupart vivent dans une profonde détresse religieuse, morale, intellectuelle (et la majorité sortent des écoles libres catholiques ou écoles ayant des maîtres chrétiens !) ; dans les centres industriels, les 9/10 ne vont plus à la messe après 17 ans ; et après 20 ans, seulement 2 à 3 % restent fidèles. Et dans nos *campagnes* : dans certaines paroisses avec centres industriels, la moitié pratiquent encore ;

dans les autres, 1/3, ou 1/4. Ce sont des faits qui ont été cités par les prêtres dans les résultats d'enquêtes.

Une autre remarque générale : même dans les villages où l'on montre encore du doigt ceux qui ne vont plus à la messe, il est certain qu'il ne faut, pour « les chasser », que l'occasion ou une difficulté « avec les curés ». Nos chrétiens pratiquants ont une foi mal enracinée ou « anémique ». Dans nos casernes, voyez encore les enquêtes : situation lamentable.

III. *Leurs excuses.*

Les excuses sont faites pour s'en servir ; ou plutôt on en fabrique selon le besoin... Vous connaissez de ces déserteurs! Questionnez! Leur famille, leurs amis : chacun s'explique à sa façon. La raison qu'ils donnent n'est pas l'explication véritable : ce n'est pas « à cause de cela » qu'ils ne viennent plus, mais c'est « à telle occasion », « pour tel prétexte », c'est « à partir de tel moment », « dans telles circonstances », qu'ils ne sont pas ou qu'ils ne sont plus venus...

1. Les uns vous disent : j'ai trop de travail à cette heure, je n'ai pas le temps (travail).

2. D'autres : je suis obligé d'aller à telle rencontre de football ; c'est difficile, la messe avant le départ (sport).

3. D'autres : quand on voit le notaire ou le chef de gare, qui ne pratique pas ! Après tout, on les vaut bien (exemple des grands).

4. Encore : c'est pénible chez nous la messe en hiver : pas de feu ; et puis les offices sont négligés ; ça n'est pas vivant, et ça dure un temps « infini » (églises difficiles).

5. Ou encore : puisqu'il faut vous le dire, monsieur l'abbé, c'est « rapport à M. le curé » que je ne vais plus à la messe, j'ai eu des « misères » avec lui (politique de village, routes communales, jubé, œuvres) ; et puis quand il prêche, il nous vise du haut de la chaire ; il ferait beaucoup mieux de prêcher l'Evangile que de s'occuper « de politique » (curés difficiles !).

6. A la caserne : il faut mettre sa bonne tenue, quitter la chambrée. Et puis, les autres n'y vont pas. Quand on descend de garde, c'est dur de se mettre en route vers l'église (service).

Ce sont des excuses. La cause n'est pas là. S'ils ne vont plus à la messe, il y a autre chose... Il y a des difficultés sur le chemin du *devoir,* oui, mais s'ils avaient en eux *la force* de « tenir bon », ils passeraient outre... Si l'arbre tombe d'un coup de vent, c'est qu'il était mal enraciné ou qu'il était pourri. Si la maison s'écroule, un jour de tempête, c'est qu'elle était en ruines ou seulement bâtie sur le sable.

IV. *La véritable cause du désastre.*

J'ai regardé longuement l'affiche éditée par les Ligues du Sacré-Cœur. Une église... Les fidèles en sortent, la messe dite. Le père (qui ne pratique plus) regarde cette scène, songeur. Sa fille questionne : « Père, pourquoi n'allez-vous plus à la messe ? » — Et sa réponse : « Ça ne me dit plus rien ! — Ça ne m'intéresse plus ! — L'Eglise ne m'intéresse plus ! — J'arrange bien ma vie sans cela ! — Mes affaires m'occupent trop ! »

Et ainsi, comme lui, nos chrétiens, avec le même visage empli de tristesse, disent à leurs façons la même « réalité moderne » : Je suis un indifférent. La messe, l'Eglise, Dieu..., oui, c'est vrai, mais mon cœur ne sent plus rien, je ne vibre plus, je suis tiède, je me sens vivre loin de tout cela...

Les masses en sont là, retombées dans un nouveau paganisme.

Ainsi, le prophète Jérémie, voyant à Jérusalem les ruines religieuses et morales et cherchant la cause d'une calamité aussi profonde et aussi générale, disait : « nemo est qui recogitet corde »... Ils ne réfléchissent plus à cela. Ils ont l'air d'être occupés à toute autre chose. Et nous dirions aujourd'hui dans un langage populaire (pardonnez-moi l'expression) : « ils ont l'air de ne pas s'en faire pour cela... »

C'est l'indifférence générale pour la messe comme pour toutes les « activités » de la religion.

Ils vivent « comme s'ils n'avaient pas la foi », « comme s'ils n'étaient pas baptisés », « comme s'il n'y avait ni Eglise, ni messe, ni sacrements, ni directives de l'autorité ». C'est tout simplement « une indifférence de païens ».

Ils ont abandonné la messe..., mais déjà depuis longtemps, ce n'était plus qu'une formalité religieuse, traditionnelle, familiale, une fleur fanée sur une terre desséchée.

Ils ont abandonné la messe, la dernière manifestation de leur vie chrétienne, la dernière épave qui flotte, et qui sombre en dernier lieu, à laquelle ils se cramponnent, inconsciemment même, quand le navire est depuis longtemps « condamné » à sombrer...

Ce qui nous intéresse... c'est de savoir les *sources de cette indifférence générale,* de ce néo-paganisme, et même de cet athéisme militant, communisme ou nationalisme.

Trois maux répandus partout :

1) les baptisés vivent dans « *des milieux déchristianisés* » ;

2) ils sont *ignorants* des choses de leur foi ;

3) ils ont perdu *confiance dans l'Eglise,* parce que, *disent-ils,* l'Eglise ne s'est pas occupée d'eux dans les *questions sociales modernes.*

Voici, en détail :

1) *Milieux déchristianisés* : à commencer par les lois et les institutions « officielles » qui « se passent de Dieu ». Et les familles, la rue, les salles de spectacles et de plaisirs ; les usines et autres milieux de vie et de travail... Tout est neutre et souvent explicitement hostile. Tout se fait sans Dieu, donc contre Dieu... Pour ce qui concerne la classe ouvrière, cette situation vient en grande partie des théories et des œuvres des socialistes. Aujourd'hui tout s'excuse, tout « passe », haines et vengeances, révoltes, désespoirs, débauches, violences. On salue en rue les pires ennemis de Dieu, sans même en souffrir, sans même y penser. Milieux déchristianisés, qui impressionnent les baptisés et déteignent sur leurs âmes et sur leurs facultés. Ils en emportent la teinte : indifférence.

2) *Ignorance.* Ils sont ignorants, non seulement de la messe, mais des premières vérités, et parfois des premières prières. La messe ? C'est pour eux une certaine cérémonie, une sorte d'occupation pieuse pour le prêtre qui « gagne ses sous ». Les sermons, les écoutent-ils, et, s'ils écoutent, comprennent-ils beaucoup ? Peu à peu l'ignorance conduit à l'indifférence.

3) *Confiance dans l'Eglise en matière sociale.* En matière sociale, l'Eglise, en fait, leur a donné l'impression de n'avoir pas de solution aux *problèmes nouveaux,* soit qu'elle n'ait pas pu se faire entendre aux masses, arrêtée dans ce ministère par les meneurs socialistes, soit que des pasteurs n'aient peut-être pas prêché à temps ses doctrines et ses directives sociales (depuis Léon XIII), soit que des pasteurs n'aient pas été assez rapides dans l'organisation des masses au sein de l'Eglise...

C'est ainsi que les masses ont eu l'impression d'être abandonnées (ou se sont senties abandonnées de fait) et ont été saisies et organisées par des meneurs qui les détournaient petit à petit de l'Eglise.

Vous connaissez les rengaines : « Les riches payent l'évêque et les curés pour prêcher la religion au peuple » (Marcy, *o. c.,* p. 30). — « L'Eglise est du côté de ceux qui possèdent » (ibid.). — « L'Eglise s'est faite l'auxiliaire et l'instrument des forces les plus iniques de l'oppression sociale » (Blum). — « Dans son intérêt, l'Eglise doit rester l'alliée et serve des classes dirigeantes » (« Cri des Jeunes », n° 193, juillet, p. 3).

Conséquence : le peuple des « chrétiens » a été entraîné dans les flots de ceux qui « travaillaient » « au salut de la classe ouvrière ».

Là, dans ces sociétés, syndicats, secours mutuels, coopératives, on leur représentait l'Eglise comme prêchant « l'acceptation silencieuse et résignée des plus pénibles situations sociales ». Et le peuple est devenu indifférent (« Tenez-vous bien tranquilles et regardez jouir les autres... vous aurez votre récompense ailleurs... » (Marcy, *o. c.,* p. 31).

V. *Le remède.*

Les déserteurs de la messe sont des *indifférents,* il faut briser cette indifférence... et leur rendre « du cœur » pour leur religion et pour leur Eglise.

Cette indifférence venant de sources connues, il faut tarir ces sources, ou bien préserver nos terres de leurs eaux nocives...

Trois moyens de les ramener :

1° Rechristianiser les milieux...

2° Instruire *tous* les chrétiens...

3° Prêcher les directives de l'Eglise en matière sociale et organiser les masses dans les œuvres sociales authentiques de l'Eglise.

Mais *avant* de développer *ce ministère apostolique « nouveau »,* il faut rappeler *les grands moyens de préparer le terrain* pour que le travail soit fécond et béni de Dieu : *moyens indispensables* : A. la prière ; B. le zèle ; C. la suppression des prétextes, des excuses.

A. *La prière.* Un rappel seulement : Prier et faire prier. Demander aux « fidèles » de prier pour les « infidèles ». Faire prier les enfants (Croisade eucharistique). Faire prier les malades (apostolat des malades). Faire communier. Dans beaucoup de paroisses, c'est la communion des âmes ferventes qui a attiré les bénédictions divines sur la paroisse indifférente (Voir Nicolay, *A la conquête des âmes*). Echos de l'Evangile : ...« toujours prier »... ; « sine me, nihil »... (Voir apostolat des Ligues du Sacré-Cœur, et leurs succès).

B. *Le zèle.* Il faut que le pasteur de la paroisse « s'y mette », avec tout le zèle de son âme et de son cœur de prêtre, en disant avec le Souverain Pontife Pie XI (au Card. Verdier) « Nous devons être fiers d'être les témoins ou mieux les acteurs de cette nouvelle transformation du monde. Il n'est plus permis à personne d'être médiocre».

C'est le curé qui est le chef de l'entreprise, le meneur, le responsable. Il faut qu'il se rende compte de la situation de sa paroisse ; il faut qu'il en souffre ; il faut qu'il ne se laisse pas ébranler par les difficultés ; il faut qu'il ne se résigne pas à « ce qui est ».

Il n'existe pas un pasteur qui ne se soit rendu compte de la situation lamentable. Beaucoup ont été consolés des bons résultats de leur travail, ou du travail de leurs prédécesseurs ! Certains ont travaillé, et se sont ensuite découragés ! D'autres ont dit : « Homines et iumenta salvabis, Domine ! » D'autres ont dit : « Pas d'avance... dormiunt multi... ».

Le premier chef de l'entreprise, c'est donc le pasteur. C'est lui qui doit commander aux « apôtres », c'est lui qui doit rassembler et diriger toutes les « bonnes volontés ». Sans lui, les meilleurs sentiront certains jours « une certaine lassitude » dans l'apostolat.

C. *Plus d'excuses.* D'abord, préparer le chemin du retour, en « supprimant » les excuses : le curé avertira délicatement les patrons au sujet du repos du dimanche. Du reste, il y a la loi.

Il prêchera : le dimanche (repos et sanctification) passe avant tous les sports. Mais il n'oubliera pas que « le sport a du bon » même le dimanche, et qu'il faudrait pouvoir organiser chrétiennement les rencontres, en sauvant le dimanche.

Les trains de plaisir, les voyages, les vacances, les expositions... Nous ne supprimerons jamais ces manifestations de la vie nouvelle, nous devons y adapter nos principes de la sanctification du dimanche (ce qui se fait : messes, heures des messes, direction des voyages).

Il éclairera le peuple sur l'entraînement des « grands ». Il supprimera les excuses se rapportant à l'église : (feu, propreté) ; offices attirants ; heures (convenables, exactes) ; sermons (catéchismes vivants) ; participation active à la messe (chants, missels, cérémonies), etc.

Le pasteur doit supprimer aussi les véritables excuses se rapportant à lui-même, en répandant sur tous et en diffusant en toutes choses la plus exquise délicatesse et la plus débordante charité. On peut bien rappeler énergiquement la doctrine et la morale, tout en manifestant la bonté et la miséricorde sacerdotale à tous les égarés. Il n'agira pas comme les apôtres un jour : « Seigneur faites-leur tomber le feu du Ciel sur la tête », mais comme le Christ : « Ils ne savent pas ce qu'ils font ».

Les remèdes à l'indifférence.

1. *Rechristianiser les milieux.* Famille, rue, ateliers, usines, écoles, salles de plaisirs. Partout rendre la place au Christ, en imprégnant toute chose de christianisme (instaurare omnia in Christo).

A quoi servirait une propagande intense par sermons, brochures, circulaires, affiches, si les écoles, les salles de plaisir, les usines, les familles, la rue, etc., restent « païens ». A quoi servirait de suralimenter un poitrinaire, d'avoir pour lui mille soins, mille « spécialités », si on le laisse chez lui, dans « son foyer d'infection », sans air pur, sans propreté, respirant « le microbe »... Il faut purifier, il faut protéger, il faut rechristianiser les « milieux de vie »...

Et *rechristianiser* n'est *possible* que par l'*Action catholique* (la vraie, pas la « comédie », pas le « bruit », pas « les belles listes », « les rapports élogieux sur commande »), l'Action catholique, telle que l'a voulue le grand Pape défunt Pie XI...

C'est une *action apostolique* des chrétiens, conséquence d'une *mission* reçue de l'*autorité* de l'*Eglise* : chrétiens réformant les milieux dans lesquels ils vivent...

C'est le premier secours donné aux masses perdues : « Ces laïcs

(dit le pape) seront les missionnaires de l'intérieur, le clergé indigène dans leurs milieux de vie ». C'est ce qu'un jociste proclamait au Congrès de Namur en 1926 : « Monseigneur, nous serons dans les rangs du peuple les missionnaires en toile bleue et aux mains noires, mais à l'âme blanche et rayonnante » (Manuel, p. 33).

Le Souverain Pontife Pie XI en avait fait *l'idée maîtresse de son pontificat.* N'est-ce pas son testament ? « Il y tenait comme à la prunelle de ses yeux ». « Celui qui touche à l'Action catholique touche à la vie même de l'Eglise ». « Il désire que l'Action catholique soit la grande occupation de tout ministère sacerdotal et de toute vie catholique ». « Il ne voit de salut pour l'Eglise que dans l'Action catholique » (*Congrès de Malines,* t. II, p. 163). « C'est précisément sur le plan de l'Action catholique qu'il faut chercher les cadres d'organisation et de direction nécessaires pour rétablir entre le clergé et les fidèles les contacts indispensables » (*Congrès de Malines,* t. II, p. 28).

Sa Sainteté Pie XII continue à donner les mêmes directives.

2. *Enseigner* le peuple chrétien, *tout* le peuple ; ne pas négliger « ceux qui pratiquent », mais se tourner sans cesse vers les « manquants ». Nos moyens modernes peuvent les atteindre, radio, presse, tracts, affiches. Enseignons avec « nouveauté » les vérités éternelles ou les nouvelles applications des commandements, dans une forme qui plaît à la mentalité du jour. Bulletin paroissial, missel, écran liturgique, projections, cinéma. Nous parlons de l'arme terrible qu'est la presse pour le bien comme pour le mal. Mais savons-nous mettre la presse au service de notre paroisse, notre presse, notre journal, nos articles, nos actualités ? Enseignons « per vicos et domos »... et même « par dessus les toits... » (Voir « Puissances d'Opinion », *Congrès de Malines,* t. VII).

Nous comprendrons l'idée très originale de ce curé français (je me suis laissé conter cette histoire ; si elle n'est qu'une légende, sa signification reste : prêcher, prêcher toujours...) ce curé français, qui dans son église déserte, prêchait quand même et évangélisait ses paroissiens en se faisant entendre par un diffuseur électrique placé au clocher de son église.

Enseignons toutes choses, mais la messe surtout.

3. *En matière sociale, prêchons les directives* de Rome et *organisons les œuvres sociales* de l'Eglise, afin de ramener la confiance des masses, afin de montrer que, si les organisations de l'Eglise sont venues au jour un peu tard, elles sont les meilleures et les « premières ».

« Allez dire à tous (comme disait saint Paul) que la religion est utile à tout et qu'elle garde les promesses de la vie présente et de la vie future ».

« Si ces masses, disait le Card. Verdier, nous connaissaient mieux, si elles savaient tout ce que l'Eglise peut et veut pour elles, elles

reviendraient bien vite à Celui qui seul peut leur donner le bonheur » (Marcy, *o. c.*, p. 128).

Ecoutons l'Eglise : Les œuvres sociales doivent ramener les masses à la messe.

Les aveux des adversaires ne font que nous encourager : « Je constate, disait L. Blum, que les œuvres et le clergé catholiques font effort pour conquérir les masses. Si cette croisade réussissait, elle menacerait assurément nos espoirs de transformation sociale ».

Les ennemis de la J. O. C. n'ont pas trouvé plus belle appréciation : mouvement *inquiétant*. Et à Nantes, au dernier Congrès de la C. G. T. (1938) le rapporteur communiste ne voyait qu'un remède possible : la dissolution pure et simple, car c'est un véritable péril que cette action catholique des jeunes...

Trois offensives donc : rechristianiser, enseigner, prêcher et organiser en matière sociale. Ces trois offensives briseront l'*indifférence générale* des chrétiens...

Voulons-nous sauver le dimanche, il faut *recommencer l'évangélisation, rebâtir l'Eglise sur le roc.*

Coller des affiches, distribuer des tracts, sermonner du haut de la chaire, faire de beaux offices, c'est de l'apostolat utile, sans aucun doute. *Mais il faut faire plus* : c'est une *tâche d'ensemble, totale* qu'il faut entreprendre.

Si nous n'entreprenons pas cette immense besogne, nos petits moyens, nos petites réformes, qui auront réussi et rapporté du fruit, apparaîtront tôt ou tard comme un replâtrage « qui a fait bonne impression » mais qui n'a pas duré.

La maison est en ruines : c'est toute la maison qu'il faut rebâtir...

Après avoir ébranlé l'indifférence religieuse d'une paroisse, après avoir regagné la *confiance,* l'*intérêt,* l'*attachement,* il faut donner aux déserteurs *de grandes occasions de rentrer au bercail.* Il faut éviter de les humilier : il faut leur ménager des circonstances dans lesquelles ils retrouveront des « excuses » pour revenir *volontiers.*

Comme le père de l'enfant prodigue, il faut veiller au retour, aller au devant, recevoir cordialement, faire sentir qu'on l'attendait.

En conséquence, sachons apprécier et utiliser les missions, les offices particulièrement fréquentés, les grandes neuvaines, les communions solennelles « attirantes »... etc.

VI. *Il y a le remède... mais il faut l'administrer* : entièrement ; tous ensemble ; sans tarder ; avec optimisme.

Pris isolément, chacun de ces trois grands moyens portera des fruits... Mais si l'offensive était générale, nous revivrions les temps apostoliques.

Tous ensemble : car il n'est pas bon de vivre l'un près de l'autre,

dans un même pays travaillant, certes, mais en employant en même temps des moyens différents, pour les mêmes besoins et sous les mêmes directives de nos évêques et de Rome.

Sans tarder : « Rien n'est plus urgent et plus opportun ».

Avec optimisme. Le succès n'est pas pour le lendemain. La gloire et le repos après la victoire ne seront probablement pas au bout du chemin. Au bout du chemin, après tout le travail possible, le Christ a trouvé la croix ; les apôtres ont trouvé la mort violente. Le succès n'est pas toujours récolté par ceux qui ont défriché, labouré et semé.

Il faut aussi souvent se dire : Travaille comme si tout dépendait de ton ministère, mais prie comme si tout dépendait de Dieu !

Et aux jours de solitude, de fatigue et de tentation de découragement, il faut reprendre le vieux refrain : « Va, chante et marche ! »

Tout cet apostolat, ces œuvres, ces méthodes nouvelles, tout cela demandera du temps, de l'argent, causera des ennuis. Depuis quand tout cela est-il exclu du ministère paroissial ?

Et quand le prêtre, curé ou pasteur des âmes, sentira la fatigue d'une journée, d'une année, ou de toute une vie d'apostolat, sa consolation sera le mot du Maître : « Euge serve bone et fidelis... » ; sa consolation sera le chant de toutes les brebis ramenées au bercail : « Quaerens me sedisti lassus... »

Abbé J. BANDE,
curé de Rogery (Bovigny)
Province de Luxembourg.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

ACTES DU SAINT-OFFICE ET DE LA S. PENITENCERIE CONCERNANT L'ACTION FRANÇAISE.

Suppression de la défense de lire le journal « L'Action française ». — (Décret de la S. Congrégation du Saint-Office des 5-10 juillet 1939. — *A. A. S.*, XXXI, 1939, p. 303).

Decreto huius Supremae Sacrae Congregationis Sancti Officii diei 29 Decembris 1926, diarium *L'Action Française*, prout tunc edebatur, damnatum et in Indicem librorum prohibitorum insertum fuit, attentis quae, illis praesertim diebus, in eodem diario contra Sedem Apostolicam ipsumque Summum Pontificem scribebantur.

Verum, litteris ad Summum Pontificem s. m. Pium XI die 20 Novembris 1938 datis, Consilium praedicto diario praepositum se subiecit et petitionem ad auferendam diarii prohibitionem exhibuit, quae examini huius S. Congregationis submissa fuit.

Recens vero, praefatum Consilium, petitionem iterans, apertam et laudabilem significationem obsequii erga S. Sedem dedit, errores reprobavit et cautiones circa debitam Magisterio Ecclesiae reverentiam praebuit per litteras die 19 Iunii 1939 ad Pium Pp. XII feliciter regnantem datas, quarum textus *in Adnexu I* refertur.

Quapropter in generali consessu Supremae S. Congregationis S. Officii, habito feria IV, die 5 Iulii 1939, Emi ac Revmi Domini Cardinales rebus fidei ac morum tutandis praepositi, auditis Emis ac Revmis Dñis Galliae Cardinalibus, statuerunt :

Ex die promulgationis huius Decreti, prohibitio praedictum diarium *L'Action Française* legendi ac retinendi aufertur, manentibus prohibitis foliis usque adhuc in Indicem librorum prohibitorum relatis ; quin tamen Suprema haec S. Congregatio de rebus ad placita mere politica spectantibus deque finibus in eodem agone ab ipso diario propositis, dummodo legi morali non adversentur, iudicium quodcumque ferre intendat ; et ad mentem.

Mens autem est : firmis manentibus quae saepe a S. Sede proposita sunt, tum circa distinctionem religiosarum rerum a negotiis mere politicis, tum circa rei politicae subiectionem legi morali, tum circa principia et officia ad Actionem Catholicam promovendam tuendamque tradita. Revmis Galliae Ordinariis enixe commendatur vigilantia ad urgendam observationem eorum, quae iam a Conferentia Cardinalium et Archiepiscoporum, anni 1936, hac super re statuta sunt et *in Adnexu II* referuntur.

Et sequenti feria V, die 6 eiusdem mensis et anni, Ssmus D. N. Pius Divina Providentia Pp. XII, in solita audientia Excmo ac

Revmo Dño Adsessori S. Officii concessa, relatam Sibi Emorum Patrum resolutionem adprobavit, confirmavit et publicari iussit.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 10 Iulii 1939.

ANNEXE I

Lettre du Comité directeur de « L'Action française » adressée à S. S. le Pape Pie XII le 19 juin 1939 (1).

Très Saint Père,

Nous soussignés, membres du Comité-directeur du journal *L'Action Française* unis dans les sentiments de la plus profonde vénération pour Votre Sainteté.

Mettons à Ses Pieds, au début de Son Pontificat, marqué déjà des signes universellement reconnus de la Justice et de la Paix, la sincère et loyale déclaration de nos intentions et des assurances par lesquelles nous voulons renouveler l'expression des sentiments que nous avons déjà soumis au très regretté et vénéré Pontife Pie XI, de sainte mémoire, dans notre lettre du 20 Novembre 1938, pour obtenir le retrait de la mise à l'Index, prononcée par la Suprême

---

(1) Reproduisons en outre la déclaration faite par le journal «L'Action française» dans son numéro du 16 juillet 1939, après publication des documents pontificaux cités ici : « C'est avec joie que l'*Action française* dépose aux pieds de Sa Sainteté Pie XII le témoignage de sa plus respectueuse gratitude. Cette gratitude s'adresse aussi à la sainte mémoire du Souverain Pontife Pie XI qui, plus de deux ans avant sa mort, à l'heure où il faisait à tous les hommes de bonne volonté un appel pour la défense de la paix et de la civilisation chrétienne — appel auquel nous avions répondu, — avait daigné nous donner déjà des marques insignes de sa bonté paternelle.

« En exprimant ces sentiments, comme en adressant au Siège romain la requête que l'auguste bienveillance du Pape régnant a bien voulu accueillir, les dirigeants de *l'Action française* n'ont eu qu'à laisser déborder la vénération et la piété, dont leurs esprits et leurs cœurs sont unanimement remplis à l'égard de l'Eglise catholique.

« Devant les menaces de guerre entre les nations parmi lesquelles le Pape poursuit son œuvre de paix, les Français que nous sommes ne peuvent qu'être sensibles aussi à la grâce particulière qu'Il fait à notre pays de faciliter sa paix intérieure en nous permettant de rejoindre l'union des catholiques français. Nous saurons y répondre en soutenant plus que jamais de tout notre effort l'action bienfaisante de l'Eglise et l'œuvre de paix du Pontificat.

« Il sera permis aux catholiques d'Action française d'élever leur pensée vers les forces surnaturelles qui ont aidé à cet heureux dénouement, et surtout vers ces Saintes de France qu'invoquait Charles Maurras dans son discours de réception à l'Académie française. Au premier rang, leurs actions de grâces sont dues à sainte Thérèse de Lisieux dont ils n'ont cessé d'éprouver la douce et puissante protection. » « L'Action française ».

Sacrée Congrégation du Saint-Office contre le journal *L'Action Française.*

1) Pour ce qui concerne le passé, nous exprimons la plus sincère tristesse de ce qui, dans les polémiques et controverses antérieures et postérieures au Décret de condamnation du Saint-Office, le 29 Décembre 1926, a paru et a été de notre part irrespectueux, injurieux et même injuste envers la Personne du Pape, envers le Saint-Siège et la Hiérarchie Ecclésiastique, et contraire au respect que tous doivent avoir pour toute Autorité dans l'Eglise.

2) Pour tout ce qui regarde en particulier la Doctrine, tous ceux d'entre nous qui sont Catholiques, en réprouvant tout ce qu'ils ont pu écrire d'erroné, rejettent complètement tout principe et toute théorie qui soient contraires aux enseignements de l'Eglise Catholique, enseignements pour lesquels nous professons unanimement le plus profond respect.

3) Nous déclarons et assurons en outre que nous voulons être très attentifs à rédiger le journal, de telle manière que, ni les collaborateurs, ni les lecteurs n'y trouvent rien qui, directement ou indirectement, trouble leur conscience et qui s'oppose à l'adhésion due aux enseignements et aux directives d'ordre religieux et moral de l'Eglise.

Nous affirmons formellement notre volonté unanime de développer notre activité de journalistes, même dans le domaine social et politique, de façon à ne jamais manquer, pour ce qui est des Catholiques, à la soumission et, pour nous tous, au respect dû aux directives de l'Autorité Ecclésiastique dans les problèmes qui, en ce domaine social et politique, intéressent l'Eglise par leurs rapports avec sa fin surnaturelle.

Depuis longtemps, Très Saint Père, les violences, attaques et toute autre attitude du journal qui ont motivé la condamnation de 1926, ont cessé et sont désavouées.

C'est pourquoi nous osons demander au Père qui tient les Clefs de la Miséricorde et de la Justice, de daigner considérer, en terminant l'examen déjà commencé par Sa Sainteté Pie XI, si, selon Son jugement souverain, les justes motifs de prohibition ayant, ce nous semble, cessé d'exister, celle-ci ne pourrait légitimement tomber à son tour.

Et nous mettons aux Pieds de Votre Sainteté, avec l'hommage de notre profonde vénération, celui de notre dévouement inaltérable, en sollicitant de tout cœur les Bénédictions du Père commun sur chacune de nos personnes et, par delà, sur toute notre France, fille aînée de l'Eglise, à laquelle nous avons dévoué notre vie.

Paris, le 19 Juin 1939.

Léon Daudet, *Co-directeur de « L'Action française »* ; Ch. Maurras, *Co-directeur de « L'Action française »* ; Maurice Pujo, *Rédacteur en chef de « L'Action française »* ; Paul Robain ; Jacques Delebecque ; F. de Lassus ; Robert de Boisfleury, *Administrateur délégué de « L'Action française »* ; Général de Partouneaux, *Président du Conseil d'Administration* ; M. de Roux, *avocat, leur défenseur et conseil.*

ANNEXE II

Décisions de l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France de 1936.

a) *Le Clergé*

1) Le Clergé ne doit pas négliger de faire son devoir civique, mais il évitera soigneusement de s'inféoder aux partis politiques.

2) Il est tenu d'exposer en dehors de toute considération de parti, la doctrine catholique qui concerne les droits de l'Eglise, de la famille, de l'école et généralement le bien commun.

b) *Les Catholiques*

1) Les Catholiques auront le souci constant de maintenir l'Eglise et l'Action Catholique en dehors et au-dessus des partis.

2) Ils sont tenus de s'intéresser à l'Action civique et, pour cela, seront instruits des principes catholiques d'action civique...

3) Les dirigeants et militants d'Action Catholique ne seront pas en même temps directeurs, représentants ou propagandistes d'un parti politique.

4) Ils pratiqueront loyalement les vertus du citoyen et notamment le respect du pouvoir établi.

Réponse de la S. Pénitencerie sur l'absolution à donner aux adhérents du parti de l'Action française. — (Réponse du 24 juillet 1939. — *A. A. S.*, XXXI, 1939, p. 317).

Sacrae Paenitentiariae Apostolicae sequens dubium pro opportuna solutione propositum fuit :

« An, attento decreto a Suprema S. Congregatione S. Officii die 10 Iulii 1939 promulgato circa diarium *L'Action Française*, confessarius absolvere possit paenitentem socium factionis *L'Action Française*, qui asserit se eidem factioni adhaerere tantum velle si et donec Consilium factioni praepositum in sua agendi ratione stet declarationibus et cautionibus, quae in praefato decreto cum suis adnexis continentur ».

Sacra Paenitentiaria Apostolica respondendum mandavit : « Affirmative ».

Facta autem de praemissis relatione Ssmo Domino Nostro Pio Div. Prov. Pp. XII ab infrascripto Cardinali Paenitentiario Maiore in Audientia diei 22 vertentis mensis, idem Ssmus Dominus resolutionem Sacrae Paenitentiariae approbavit, confirmavit et publicandam mandavit.

Datum Romae, ex Aedibus Sacrae Paenitentiariae, die 24 Iulii 1939.

La soumission de l'Action française.

Quiconque a vécu activement les semaines agitées qui allèrent du 25 août (lettre de S. E. le Cardinal Andrieu, archevêque de Bordeaux) au 29 décembre 1926 (mise à l'index de l'Action française) et lit maintenant la déclaration de soumission du 19 juin 1939 et le décret du Saint-Office du 10 juillet ne peut s'empêcher de sentir profondément l'étrange contraste entre la situation de 1926 et celle d'aujourd'hui. Alors l'Action française se présentait comme un mouvement puissant, agressif, sûr de soi et confiant dans son avenir, souvent méprisant pour les autres groupements catholiques, cherchant à imposer à des milliers de jeunes gens catholiques, en France et en d'autres pays de langue française, comme la vraie mentalité catholique intégrale, une mentalité de positivisme philosophique et d'amoralisme politique, une méthode de polémique violente, inconciliables avec le véritable esprit chrétien. Aujourd'hui l'Eglise trouve devant elle un groupement affaibli, limité, sans influence sérieuse sur la vie nationale, sans dynamisme vigoureux, désavoué par le représentant même de la monarchie française, diminué par son attitude étrange en certaines heures de crise nationale, comme en septembre 1938... Et en regard de cette décadence, se manifeste en France un progrès des œuvres et des associations catholiques, un renouveau religieux que l'Eglise n'avait plus connu en ce pays depuis bien longtemps. Certains catholiques, sincères mais égarés par leurs sympathies d'Action française, atteints en plein cœur en décembre 1926 par la condamnation pontificale, allaient répétant que le seul espoir d'un vrai progrès catholique avait été l'Action française, qu'en la condamnant l'Eglise rejetait les meilleures forces dont elle pouvait disposer. Les années ont passé et le contraire s'est vérifié : l'œuvre de l'Eglise en France s'est accentuée, élevante, bienfaisante, l'Action française s'est diminuée, amoindrie...

Ces contrastes devaient frapper et ont, heureusement, frappé, à l'intérieur même de l'Action française, ceux qui savent réfléchir. Devant la médiocrité décevante des résultats, les catholiques d'Action française qui s'étaient refusés à la soumission devaient sentir de plus en plus douloureusement l'appel angoissé d'une conscience trop longtemps meurtrie. Et ceux qui ne croyaient pas, et pour qui dès lors la condamnation n'avait jamais représenté un drame intime, devaient reconnaître qu'ils avaient commis une erreur et une faute lorsque, le 24 décembre 1926, par le fameux article « Non possumus », ils avaient engagé une lutte directe avec l'Eglise catholique.

D'autre part, du côté de la hiérarchie catholique, il était visible, depuis deux ans surtout, que l'on approuvait et encourageait les efforts tentés pour ramener à la soumission ces catholiques égarés. Le

danger qu'avait représenté l'Action française pour la mentalité chrétienne diminuait en effet, à cause des circonstances, d'année en année. L'élite catholique, éclairée par la faiblesse doctrinale croissante et les erreurs de tactique de l'Action française, aussi bien que par sa longue rébellion et ses violences de langage contre la papauté, ne risquait plus d'être entraînée par des courants de pensée, qui manifestaient maintenant au grand jour leurs tristes effets. L'Action catholique, riche déjà de résultats et plus riche encore de radieuses espérances, n'avait plus à redouter d'être entravée par l'isolement farouche, propre aux groupements d'Action française. Le nationalisme amoraliste, professé par les dirigeants non chrétiens du mouvement, poussé à un paroxysme bien plus cynique dans certains pays voisins, manifestait trop ouvertement ses résultats néfastes dans la politique internationale pour que l'erreur fût encore possible sur le primat nécessaire du droit et de la morale dans la vie politique. La conscience française se montrait de plus en plus unie dans son sens traditionnel de la justice internationale contre toutes doctrines de force et de domination. Bref, il apparaissait aux yeux de tous que l'Eglise avait en 1926 prévenu à temps et écarté définitivement le danger.

Non moins déterminants étaient les motifs de miséricorde et de charité. Il est tristement certain que les mesures prises contre l'Action française à la suite de la rébellion de ses chefs avaient provoqué, dans certains milieux profondément attachés à l'Eglise depuis des siècles, des conflits de conscience singulièrement pénibles, des situations familiales particulièrement douloureuses. Le cas n'était pas si rare de pères de famille chrétiens qui avaient donné un ou plusieurs enfants au sacerdoce ou à la vie religieuse et qui, depuis l'année de la condamnation, ne s'approchaient plus des sacrements. Que de fois des prédicateurs de retraite durent entendre de pénibles confidences de religieux, de religieuses priant inlassablement pour le retour d'un père, d'un frère opiniâtrement insoumis. Anciennes traditions de familles, sentiments monarchiques qu'on jugeait à tort lésés, fidélité qu'on croyait chevaleresque à des chefs estimés, tous ces motifs amenaient ces âmes à s'ancrer dans une résistance farouche aux ordres de l'Eglise. Une sévérité trop prolongée ne risquait-elle pas peut-être, par la psychologie même des obstinations humaines, d'empêcher des clairvoyances qu'une charité compatissante pourrait faire éclore peu à peu ?

Mais l'Eglise ne serait plus l'Eglise de Dieu si elle donnait son pardon sans demander le repentir, si elle ne faisait pas de son pardon même le principe de l'amendement définitif. Lorsqu'on examine attentivement les documents publiés ci-dessus, on s'aperçoit vite qu'à une très grande bienveillance pour les personnes se joint un souci très ferme de sauvegarder l'avenir.

La bienveillance est certes très marquée : elle se manifeste d'abord dans la confiance totale donnée à la parole des dirigeants du mouvement. Bien que leur déclaration de soumission — de même que le décret du Saint-Office — ne porte strictement que sur la rédaction du *journal,* cependant la S. Pénitencerie permet de donner désormais l'absolution aux catholiques qui déclarent vouloir rester *dans le parti,* pourvu qu'ils promettent de n'y rester que *si* et *aussi longtemps* que le Conseil supérieur du parti reste fidèle aux « déclarations » et aux « garanties » de précaution acceptées par lui-même et stipulées par le décret du Saint-Office. La bienveillance du Saint-Siège se manifeste encore dans la teneur même des termes de la soumission : Rome a admis, dans l'acte de soumission, des déclarations différentes selon qu'elles engagent des catholiques ou des non-catholiques, acceptant ainsi (ou, si l'on préfère, tolérant) cette collaboration des croyants et des incroyants dans le journal et dans le parti politique de l'Action française, pourvu que soient respectées les garanties et réserves — extrêmement importantes du reste — posées dans les documents. Rome n'a pas non plus porté d'exclusive contre le rôle principal joué dans le journal comme dans le parti par MM. Maurras et Daudet, malgré tout ce qu'on peut reprocher aux ouvrages du premier du point de vue de la foi et à ceux du second du point de vue de la morale. Rome, enfin, n'a pas demandé, comme elle l'a fait en d'autres circonstances, le désaveu formel et explicite d'erreurs déterminées signalées par elle, mais, simplement, de façon générale, le désaveu des erreurs et des fautes commises et la promesse de parfaite orthodoxie. Visiblement l'Eglise a fait confiance à ceux qui revenaient au bercail, espérant que la bonté montrée à l'enfant prodigue serait la meilleure méthode de redressement et de conversion : « Si, déclare l'*Osservatore Romano* en date du 24-25 juillet 1939, quelqu'un objectait que pourtant il y a toujours lieu de douter de la sincérité de la soumission, nous répondrions que la Sainte Eglise ne juge pas des intentions, mais qu'elle les tient pour sincères quand elles sont corroborées par les garanties extérieures requises. S'il n'en était pas ainsi, sa tâche de prédilection, celle de la réconciliation et du pardon, serait impossible à remplir dans ce monde. Celui qui juge des intentions c'est Dieu, lui qui « scrute les cœurs » et au tribunal de qui tous les hommes doivent rendre compte un jour de tout ce qu'ils ont fait durant leur vie. »

Mais à cette paternelle bienveillance pour les personnes, se joint un souci très ferme et très clairvoyant de sauvegarder l'avenir. En condamnant l'Action française, l'Eglise, nous avons tâché de le montrer en mars 1927 (1), condamnait trois choses : 1°) une *mentalité*

(1) *Nouvelle Revue Théologique,* 1927, p. 229-236.

qui, telle qu'elle existait et se propageait dans les groupements et dans le journal, n'était pas chrétienne dans ses principes profonds : quelque acceptables qu'aient pu être certaines conclusions politiques particulières, elles se trouvaient encadrées dans une philosophie imprégnée de paganisme, qui risquait de déformer peu à peu le sens chrétien des adhérents catholiques ; 2°) une méthode de *polémique* violente, dure, parfois même haineuse, envers des concitoyens estimés de tous, envers des catholiques, envers des prêtres, et une méthode *d'action,* opposant nettement les adhérents d'Action française à toute collaboration fraternelle avec d'autres groupements catholiques; enfin 3°) une *désobéissance.* On connaît la lutte très serrée et très vive, tantôt sinueuse, tantôt violente, qui fut menée dans l'*Action française* de juillet à décembre 1926 contre les directives de Rome ; elle obligea le Saint-Père, soit dans des articles publiés par l'*Osservatore Romano,* soit dans des discours publics, à des déclarations de plus en plus sévères ; le discours du Pape au Consistoire du 20 décembre, accentuant ses ordres formels, se heurta cette fois à une résistance absolue : l'article « Non possumus » du 24 décembre 1926 fut, de la part de l'Action française, un refus net d'obéir. La conséquence en fut la mise à l'Index du 29 décembre 1926 et les mesures de plus en plus graves qui devaient jalonner les années 1927, 1928, 1929.

Or, c'est précisément en ces trois points, — les seuls qui importent, tout le reste n'étant que questions d'amour-propre ou de prestige, — que les déclarations faites et les garanties données sont explicites et formelles.

Désobéissance d'abord ! Il était difficile de regretter plus clairement l'attitude des 13 dernières années et de promettre plus nettement la soumission dans le domaine ecclésiastique, direct ou indirect, que cela n'est fait dans la déclaration du Comité directeur du 19 juin 1939. Les termes sont formels et ne laissent place à aucune équivoque. Ceux qui ont signé cette déclaration ont fait preuve d'un courage moral qui appelle la sympathie.

Polémique et *action* ensuite ! Les violences de langage envers l'Autorité ecclésiastique sont fermement désavouées. Quant aux attaques, si fréquentes et si dures jadis contre des catholiques de parti différent, quant à l'attitude d'isolement systématique des groupes d'Action française dans l'armée des forces catholiques, on ne peut que noter, avec la plus vive satisfaction, les promesses particulièrement significatives, publiées par l'Action française dans sa nouvelle déclaration du 16 juillet 1939 : « Devant les menaces de guerre entre les nations parmi lesquelles le Pape poursuit son œuvre de paix, les Français que nous sommes ne peuvent qu'être sensibles aussi à la grâce particulière qu'Il fait à notre pays de faciliter sa paix intérieure *en*

nous permettant de rejoindre l'union des catholiques français ». Si, comme nous en sommes convaincu, ces paroles sont sincères, elles sont, à notre avis, un des indices les plus clairs de la « conversion » des catholiques d'Action française. Le Saint-Siège, du reste, a tenu à accentuer ces exigences d'*union* et de *collaboration,* surtout quant à leurs rapports avec l'Action catholique, en imposant explicitement dans le décret du Saint-Office « les principes et les devoirs établis en vue de promouvoir et de défendre l'Action catholique » et en « recommandant instamment aux Ordinaires de France la vigilance en vue d'assurer l'observation de ce qui a été déjà statué en la matière par l'assemblée des cardinaux et archevêques de France en l'année 1936 et qui est rapporté dans l'annexe n° II ». Toutes ces dispositions et promesses rendent le même son : les membres d'Action française se sont engagés formellement à « rejoindre l'union des catholiques français » en une collaboration franche, sincère, cordiale.

Mentalité enfin ! Si, dans les moments dangereux de l'histoire des peuples, où un courant d'idées nouveau et téméraire risque d'entraîner aux pires erreurs des multitudes parfois considérables, des mesures graves et radicales, des mesures d'état de siège, doivent être prises et ont toujours été prises par l'Eglise, l'Eglise sait, mieux que quiconque, qu'une *mentalité* intégralement chrétienne ne se forme et ne se maintient que par une lente et pacifique éducation des âmes. Elle ouvre au journal « *L'Action française* » et aux « groupements d'Action française » la possibilité de réaliser ce long travail, en le fondant sur les trois garanties suivantes : 1°) la reconnaissance générale de leurs erreurs passées et l'intention formelle de « rejeter tout principe et toute théorie qui soient contraires aux enseignements de l'Eglise catholique » ; 2°) la reconnaissance explicite du principe de « la dépendance de la politique par rapport à la loi morale » ; 3°) enfin la volonté d'accepter — ou, pour ceux qui ne croient pas, de respecter — « les directives de l'Autorité ecclésiastique dans les problèmes qui, en ce domaine social et politique, intéressent l'Eglise par leurs rapports avec sa fin surnaturelle ».

Si cette triple garantie est loyalement maintenue, tout fait espérer qu'avec le temps la mentalité du journal et des groupements d'Action française deviendra de plus en plus franchement chrétienne.

Toutefois, ne voulant pas que cette absolution « religieuse » puisse être utilisée à des fins politiques en faveur du parti, le Saint-Siège déclare aussi formellement que possible : « que cette S. Congrégation n'entend porter aucun jugement sur ce qui regarde les choses purement politiques et sur les buts poursuivis par le journal dans ce domaine — pourvu, bien entendu, qu'ils ne soient pas contre la morale ».

En notre époque de dureté et d'intransigeance dans le monde pro-

fane, tous, chrétiens ou non chrétiens, n'ont pu que saluer avec une respectueuse sympathie l'acte de charité et de miséricorde qui vient de s'accomplir dans l'Eglise. Le Christ a commencé son ministère ici-bas par des « béatitudes » et des « promesses » ; il l'a terminé sur la croix par des « pardons ». L'Eglise, qui le continue, sait que sa principale force a toujours été et sera toujours la charité.

Jean LEVIE, S. I.

Règles pratiques.

Pour fixer exactement, du point de vue canonique, la portée des décisions récentes, il est utile de les rapprocher des décrets de condamnation :

a) Le 29 décembre 1926, le Saint-Office mettait à l'Index diverses œuvres de M. Charles Maurras et le journal « L'Action française » (1).

Le dernier catalogue officiel de l'Index, paru en 1938, reproduisait encore le texte intégral de cette condamnation.

Le décret du 10 juillet 1939 déclare levée l'interdiction frappant le journal. Les numéros parus jusqu'à ce jour restent prohibés, tout comme les œuvres condamnées de M. Maurras.

b) La S. Pénitencerie, le 8 mars 1937, avait indiqué la conduite à tenir, tant au for interne qu'au for externe, à l'égard des adhérents à l'Action française. Si, après avertissement sur la gravité de leur insubordination, ils refusaient de se soumettre et de réparer le scandale donné : 1° Au for interne, ils ne pouvaient être absous ; 2° Au for externe, on devait les considérer comme des pécheurs publics (2).

Le 24 juillet 1939, la S. Pénitencerie, adaptant sa discipline aux décisions prises par le Saint-Office le 10 du même mois, décide « que l'on peut absoudre un pénitent affilié à l'Action française s'il déclare ne vouloir adhérer au parti qu'*à la condition* et *aussi longtemps* que le conseil de ce parti s'en tiendra, dans sa façon d'agir, aux déclarations et garanties rapportées dans le décret (du Saint-Office) et ses annexes ».

En d'autres termes, au ligueur qui voudra s'approcher du sacrement de Pénitence, l'on devra demander s'il fait sienne la déclaration récente des chefs de l'Action française. Ce qui implique pour lui, en vertu même des termes de la soumission : regret sincère du passé, désaveu complet de toute théorie contraire aux enseignements de l'Eglise, ferme propos d'obéissance à l'autorité ecclésiastique.

C'est évidemment un grave devoir pour le confesseur de n'absou-

(1) *A. A. S.*, XVIII, 1926, p. 529. — *N. R. Th.*, 1927, p. 147 et 215.
(2) *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 157. — *N. R. Th.*, 1927, p. 471.

dre que les pénitents résolus à s'en tenir loyalement à la nouvelle ligne de conduite tracée par les chefs.

c) Parce que certains confesseurs avaient manqué à leur devoir dans l'application des normes fixées le 8 mars 1927, la S. Pénitencerie, le 10 novembre 1928 (3), avait déclaré « péché réservé » celui du confesseur qui absolvait les adhérents obstinés de l'Action française. Cette réserve avait ceci de spécial qu'elle impliquait toujours la nécessité d'un recours à la Pénitencerie, et cela, sous peine d'encourir une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège, si, dans le mois qui suivait l'absolution du péché, le recours n'avait pas eu lieu.

De ce dernier décret, il n'est pas fait mention dans les décisions récentes. Les confesseurs qui, avant le 10 juillet 1939, ont absous les adhérents à l'Action française ont gravement manqué à leur devoir et commis le péché réservé ; celui-ci reste tel avec toutes ses conséquences. Depuis le 10 juillet, il doit être facile d'obtenir des âmes bien disposées la même rétractation que celle faite par les chefs et dont nous venons d'indiquer la portée.

d) Une ordonnance collective des cardinaux, archevêques et évêques de France du 7 mars 1928 (4) avait appliqué aux partisans insoumis d'Action française les règles canoniques générales sur les pécheurs publics en matière de mariage (c. 1066), sépulture (c. 1240, § 1, 6°), parrainage de baptême et de confirmation (c. 765, n. 2), réception de la Ste Eucharistie (c. 855, § 1), agrégation aux associations pieuses (c. 693, § 1).

L'épiscopat français jugera-t-il opportun de rapporter expressément cette ordonnance ? Quoi qu'il en soit, il est certain qu'un ligueur d'Action française qui se soumet n'est plus atteint par des interdictions qui frappent les pécheurs publics.

E. BERGH, S. I.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE.

Condamnation d'un livre posthume de Gabriele d'Annunzio. — (Décret des 21-28 juin 1939. — *A. A. S.*, XXXI, 1939, p. 260).

Le Saint-Office a mis à l'Index, par ce décret, l'œuvre posthume de G. d'Annunzio, intitulée *Solus ad solam*. D'après l'Osservatore Romano du 29 juin 1939, cette œuvre d'une « sensualité sauvage » avait été déjà condamnée par l'honnêteté publique avant d'être frappée par la mise à l'Index. Le secrétaire même du poète ne la jugeait-il

(3) *A. A. S.*, XX, 1928, p. 398. — *N. R. Th.*, 1929, p. 72.
(4) *Periodica*, XVII, 81. Le document est repris de *La Croix* du 29 mars 1928.

pas à ce point audacieuse « qu'elle permettrait seulement — et peut-être pas même — une édition hors commerce » ?

Un décret de la S. C. de l'Index du 11 mai 1911 avait prohibé *Omnes fabulae amatoriae* (romanzi et novelle), *Omnia opera dramatica* et *Prose scelte* de G. d'Annunzio (1).

Le 30 juin 1928, le Saint-Office condamnait tous les autres ouvrages du même genre du même auteur, « en opposition avec la foi ou les mœurs », (fidei et morum offensiva), écrits ou publiés depuis le décret de 1911 (2).

Certains auraient pu croire que cette œuvre posthume ne tombait en aucune manière sous cette prohibition. Le Saint-Office a estimé que sa perversité spéciale appelait une condamnation explicite, bien qu'elle fût déja certainement atteinte par les lois générales de l'Index (c. 1399, n. 9).

E. BERGH, S. I.

S. CONGREGATION CONSISTORIALE.

Facultés aux Ordinaires de l'Amérique latine. — (Décret du 28 avril 1939. — *A. A. S.*, XXXI, 1939, p. 224).

Le 30 avril 1929, un bref de Pie XI accordait pour dix ans aux Ordinaires de l'Amérique latine des facultés assez importantes, justifiées par les nécessités du ministère apostolique dans ces régions très vastes, où le manque de prêtres se fait vivement sentir (3). La S. Congrégation Consistoriale vient de solliciter et d'obtenir du Souverain Pontife le renouvellement de ces facultés pour dix ans. Leur teneur n'a pas été modifiée. Seule, la légère restriction que voici a été introduite : le Vicaire général ne peut, sans mandat spécial de l'Ordinaire, déléguer un prêtre pour l'administration du sacrement de confirmation.

E. B.

(1) *A. A. S.*, III, 1911, p. 200. — *N. R. Th.*, 1911, p. 576.
(2) *A. A. S.*, XX, 1928, p. 230. — *N. R. Th.*, 1928, p. 631.
(3) On en trouvera le résumé dans *N. R. Th.*, 1930, p. 47.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE.

R. GARRIGOU-LAGRANGE. — *Les perfections divines.* Paris, Beauchesne, 1937, 21 × 14 cm., 318 p. Prix : 25 frs.

L'auteur a eu l'heureuse idée de publier à part, pour un cercle plus large de lecteurs, les chapitres de son grand ouvrage « Dieu, son existence et sa nature », qui se rapportent aux perfections divines. On a omis certains passages trop techniques. Nous regrettons cependant que la polémique antimoliniste y occupe encore une si grande place.

E. Druwé, S. I.

F. KLEIN. — *Le Dieu des chrétiens. Notre foi en la Trinité.* Paris, Edit. Spes, 1939, 21 × 14 cm., 272 p. Prix : 18 frs.

Ce n'est pas une œuvre d'histoire que l'on trouvera en ces pages, ni un système de théologie, mais une introduction, historique et théologique sans doute, mais surtout claire et bien dégagée, à la connaissance de la Trinité telle qu'il la faut pour une piété chrétienne bien éclairée. L'auteur ne vise pas à dire du neuf, mais à communiquer à tous les résultats acquis et la doctrine commune. Il y réussit parfaitement et l'ouvrage est un de ceux que les prêtres aimeront à recommander aux laïcs instruits qui veulent connaître leur religion et baser leur piété sur la vérité.

E. Mersch, S. I.

HERRMANN, C. SS. R. — *Institutiones theologiae dogmaticae.* 7e édit., 2 volumes, Lyon, Vitte, 1937, 24 × 16 cm., VIII-854 et 942 p. Prix : 95 frs.

La septième édition posthume de la dogmatique du P. Herrmann, C.ss.R., a été revue par ses confrères les Pères Stebler et Raus. Les auteurs ont tenu à garder le plus possible l'œuvre primitive ; pour notre part, nous aurions préféré voir omettre quelques questions aujourd'hui périmées et traiter plus longuement certains problèmes actuels. Nous aurions voulu voir approfondir l'argument ex Scriptura et Patribus qui se réduit trop souvent à la seule citation de l'un ou l'autre texte, sans vue d'ensemble. Mais ces changements plus importants ne répondaient sans doute pas aux intentions des reviseurs. On aimera surtout la large utilisation des œuvres de saint Alphonse de Liguori.

E. Druwé, S. I.

F. DIEKAMP. — *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.* Bd. I, 8e et 9e édit., 1938 ; Bd. III, 7e et 8e édit., 1937. Coll. Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium. Munster, Aschendorff, 1937-38, 25 × 13 cm., XII-372 p., et VIII-494 p. Prix : 8,40 Mk. et 11 Mk.

Nous sommes heureux d'annoncer les 7e et 8e éditions du tome III et les 8e et 9e éditions du tome I du bel ouvrage de Diekamp (cfr N.R.Th., 1935, p. 523 ; 1936, p. 75, 1056). L'auteur, qui vient d'atteindre sa 75e

année, se fit connaître jusqu'en 1912 par d'importants travaux de théologie positive, où il n'avait recours qu'à des sources de première main. On trouve encore la marque de sa grande compétence d'historien en divers chapitres (tome I : « Geschichte der Dogmatik », p. 79-91 ; « Positiver Nachweis des Trinitätsbekenntnisses », p. 227-310 etc.) de ce cours de dogme, adapté — car le but de l'auteur est avant tout didactique — à l'auditoire de l'Université de Munster. Pour ce qui est de la partie proprement spéculative, Diekamp ne vise pas à critiquer et à juger les positions des différentes écoles (Thomistes, Scotistes, Jésuites), mais fait siennes les doctrines de l'école thomiste jusqu'au moindre détail. Le P. Stufler, à Innsbruck, a critiqué ce qu'il juge une trop étroite dépendance. Si cette stricte cohérence dans l'exposé de doctrines qui remplissent trois volumes est attrayante, on peut se demander parfois si le lecteur moyen saura faire le départ entre ce qui est vérité de foi et simple explication proposée par l'école.

H. Bruders, S. I.

G. YELLE. — *Le mystère de la sainteté du Christ selon le cardinal Pierre de Bérulle.* Coll. « Theologica Montis Regii », I. Montréal, Grand Séminaire, 1938, 23 × 16 cm., 146 p. Prix : 1 doll.

Ce travail a été présenté à l'Angelicum pour l'obtention du titre de docteur. L'auteur y montre fort bien que la théologie de Bérulle sur la sainteté éminente de l'humanité du Christ est un aspect de sa théologie de l'incarnation. Les beaux textes qu'il emprunte au cardinal, et qu'il sait commenter heureusement, disent combien la nature humaine de Jésus, de par sa seule subsistence dans le Verbe, est substantiellement sainte, consacrée par sa manière d'exister et ointe d'une sainteté absolue.

Quant à cette théologie de l'incarnation, elle s'apparente à celle de Cajétan, explique l'auteur, et en citant des passages caractéristiques. Le système de Cajétan, on le sait, est que la subsistence est le « terminus ultimus, ac ut sic purus, naturae substantiae ».

Comme le point est capital, nous nous demandons si l'étude n'aurait pas dû en être poussée plus avant. Le tout est de voir s'il y a des textes en suffisance chez Bérulle. Nous le croirions volontiers, car il y en a déjà dans ceux que cite M. Yelle (pp. 62 et 64). Dans un autre encore, le cardinal s'exprime comme si « le dénuement que l'humanité de Jésus a de sa subsistance propre » était le moyen dont Dieu s'est servi, comme d'une préparation négative, pour « qu'elle soit revestue d'une subsistance étrangère » (Discours sur l'état et les grandeurs de Jésus, II, 10, Paris, 1657, p. 124). La même idée, si nos souvenirs ne nous trompent, est assez souvent formulée d'une manière ou de l'autre : que la suppression de la personnalité propre est comme le premier temps de l'incarnation. Dieu vide de toute personnalité l'humanité qu'il veut faire sienne ; et ainsi, il fait en elle la place où installer la personnalité unique dans laquelle elle subsiste. D'autre part, pour Bérulle, la personnalité, c'est tout, en un certain sens : en être privé est comme une réduction à rien, une destitution universelle, un « anéantissement », pour ainsi dire. Cela évidemment est schématique : un énoncé de problème. Dans quelle mesure, de quelle façon exacte, avec quel coefficient d'affirmation Bérulle le dit, il faudrait encore le déterminer. Or, il ne semble pas que saint Thomas ni Cajétan auraient parlé ainsi. Pour eux, c'est plutôt le contraire. L'absence de personnalité humaine est un effet de l'union hypostatique. Parce que, en produisant cette humanité,

Dieu faisait qu'elle était sienne, il faisait du même coup qu'elle n'avait pas le « terme dernier » qu'elle aurait eu sans cela, puisqu'elle en recevait un autre, qui était lui-même. La différence peut paraître légère et abstraite, puisqu'il ne s'agit que de moments de raison et de l'ordre de ceux-ci. Elle n'en est pas moins profonde, parce qu'elle réside au centre de tout. Ce sont deux façons différentes jusqu'au contraste dont Dieu traite l'humanité en l'assumant : on peut s'attendre à ce qu'il en découle deux façons différentes de concevoir le rôle de tout homme dans l'œuvre de son salut. Evidemment, cette dernière différence il ne faut pas l'exagérer : on est, de part et d'autre, dans la plus sincère orthodoxie. Cependant on peut croire que lorsqu'on parlera, de part et d'autre, de l'abnégation, du renoncement, de l'anéantissement même que demande la profession chrétienne, on ne le fera pas exactement sur le même ton. L'idée même de sainteté, d'appartenance à Dieu, de séparation du profane, y acquerra des reflets spéciaux.

Nous n'énonçons cela que comme une question, et nous terminons en félicitant l'auteur pour son beau travail. E. Mersch, S. I.

H. BERRESHEIM. — *Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura. Ein Beitrag zur Theologie der Kirche.* Coll. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie. IX. Bonn, Hanstein, 1939, 23 × 16 cm., XVI-404 p. Prix : 13,20 Mk.

L'ouvrage de M. Berresheim, comme celui du P. Šilić qui a paru il y a quelques mois (analysé au n° de mars, p. 362) et qui portait sur le même sujet, est une dissertation inaugurale, présentée à Bonn celle-ci, en novembre 1937. L'auteur insiste moins que le P. Šilić, dont c'est un grand mérite, sur l'ordre chronologique des œuvres et la formation progressive de la théologie du saint. Par contre, il met plus à l'avant-plan l'économie logique du système. Il maintient, avec quelques concessions d'ailleurs, contre le Père, que, pour saint Bonaventure, la pensée du Christ-chef prime jusqu'à la fin celle du Christ-cœur. De fait, le P. Šilić soulignait plus que de raison, semble-t-il, sur ce point précis et secondaire, un développement d'ailleurs réel, je crois, dans la pensée du saint.

M. Berresheim divise son étude en deux grandes parties : le Christ chef du corps mystique, source intérieure de grâce pour toute l'Eglise, et le Christ chef de l'Eglise visible, agissant dans tout l'organisme empirique du salut. Dans chacune, il suit le plan le plus obvie et le plus traditionnel : d'un côté la grâce de chef, son influx, sa richesse ; de l'autre la fondation de l'Eglise et ses fonctions. On regrette, pour un ouvrage de cette importance, l'absence d'une table alphabétique, ne fût-ce qu'une table abrégée ; la table analytique elle-même est fort sommaire. E. Mersch, S. I.

J. TYCIAK. — *Erlöste Schöpfung.* Ratisbonne, Pustet, 1938, 20 × 12 cm., 148 p. Prix : 2,50 Mk.

J. TYCIAK. — *Gottesgeheimnisse der Gnade.* ibid., 1935, 20 × 12 cm., 130 p. Prix : 2,10 Mk.

Sous le titre « Erlöste Schöpfung », l'auteur explique ce qui se trouve dans le célèbre livre de Scheeben « Natur und Gnade » ; dans son second volume « Gottesgeheimnisse der Gnade », il s'efforce de montrer à ses lecteurs les ressources de piété que contiennent le mystère de la Trinité et de l'Eucharistie. Au total, ces deux ouvrages sont deux li-

vres de haute vulgarisation ; leur auteur veut mettre à la portée des fidèles la théologie de Scheeben, qu'il suit de très près. Et si l'on n'y trouve pas toutes les questions complètement approfondies — ce ne sont pas des traités — ni le récit des controverses, leur lecture très agréable, étant donné le style coloré et chaud, bien supérieur à celui de Scheeben, ne laisse pas d'être fort instructive.

H. Bruders, S. I.

J. FREUNDORFER. — *Das ewige Evangelium des Kreuzes. Fünf christliche Reden in der Karwoche.* Krailling-vor-München, Wewel, 1939, 19 × 12 cm., 76 p.

L'adjectif « éternel » est répété dans les titres des cinq sermons : Christus (p. 9-22), Gottesreich (22-36), Kirche (36-51), Leben (51-64), Golgotha (64-74) ; l'auteur explique son sens en parlant de la croix : elle est éternelle (p. 10), si elle a pour nous une importance vivante et illimitée dans le temps. Les conférences, pas très étendues, mais d'une exposition très claire et adaptée aux exigences d'aujourd'hui, insistent avec vigueur sur la valeur du christianisme pour les temps modernes.

H. Bruders, S. I.

A. SCHUETZ. — *Christus mit uns. Geist und Kraft der eucharistischen Wirklichkeit.* Munich, Kösel und Pustet, 1939, 19 × 11 cm., 288 p. Prix : 5,50 Mk.

Ouvrage de vulgarisation, où l'auteur montre tout ce qu'est l'Eucharistie. L'exposé est clair et vivant, les citations d'auteurs anciens, nombreuses, les divisions, bien indiquées. Certains titres de chapitres sont bien faits pour fixer l'attention : Epistémologie de l'Eucharistie, géométrie, physique, métaphysique, mystique eucharistiques. Mais qu'on ne se laisse pas rebuter : sous ces annonces, rien de prétentieux, rien que des considérations facilement accessibles à tout lecteur. Ainsi, pour aider à comprendre la présence du Christ sous les accidents du pain, l'auteur montre comment, peu à peu, la réflexion a forcé l'homme à concéder que la réalité des choses peut être bien différente de ce que les sens en montrent. Dans la mystique eucharistique, il fait remarquer que, durant sa vie, Jésus a eu son attitude à lui devant les lois naturelles, qui était une attitude d'indépendance et de maîtrise : elle aide à comprendre l'indépendance qu'il a dans l'Eucharistie par rapport à ces lois.

C'est simple, comme on le voit. Nous devons dire cependant que l'auteur, à notre sens, insiste fort sur l'aspect visible et empirique des choses. Cette supériorité du Christ sur les lois naturelles — dont des Pères ont parlé d'ailleurs — demanderait des explications, car elle donnerait à penser que l'humanité du Christ n'était pas exactement comme la nôtre. Des explications, l'auteur en donne, assurément. Il fait remarquer que l'Eucharistie est comme le sceau de Dieu sur toute une économie de transsubstantiation, et il cite des miracles comme l'eau changée en sang, le bâton de Moïse et d'Aaron. Sans doute, mais, pour une « Weltordnung der Transsubstantiation », c'est peu que quelques prodiges. Et puis, n'y avait-il pas mieux à montrer que ces merveilles visibles, mais au croyant comme croyant : toute l'économie de divinisation, de passage en Dieu, qui est l'essence même de l'Alliance, et dont le Pain du ciel est précisément le sacrement. Non certes que, de cela, l'auteur ne parle pas : nous ne visons ici que la façon de présenter les choses.

E. Mersch, S. I.

F. UNTERKIRCHER. — *Zu einigen Problemen der Eucharistielehre.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1938, 24 × 17 cm., 100 p. Prix : 2 Mk.

L'auteur étudie trois questions qui se posent à propos de la façon dont le Christ est présent dans l'Eucharistie. Est-ce une présence locale ou une présence « à la manière d'une substance » ? Cette présence ne pourrait-elle pas s'expliquer, au moins en partie, par le fait que le corps du Christ est actuellement un corps glorifié ? Comment concevoir cette présence en fonction de la physique moderne ? Son exposé est réellement clair, et divisé d'une façon bien méthodique. Mais il est impossible ici de le résumer, car il touche bien des points. Disons seulement que sa réponse à la première question est un essai de synthèse entre les idées de Billot et celles de Schmid ; que sa réponse à la seconde montre que, de fait, certaines qualités des corps glorieux aident à comprendre le mode de présence eucharistique ; et que sa réponse à la troisième vise à montrer qu'il y a un problème posé et à résoudre.

E. Mersch, S. I.

M. BOUVET. — *Regards vers l'Eucharistie. I. Lectures ; II. Méditations.* Paris, de Gigord, 1939, 19 × 12 cm., 204 et 204 p.

Les volumes de M. le chanoine Bouvet se rangeront parmi les livres sur l'Eucharistie qui sont bons, vraiment bons, qui ont un accent personnel, qui montrent des aspects nouveaux et émouvants dans les vérités traditionnelles. Le premier volume nous paraît le plus réussi, surtout pour ce qui concerne les lectures sur l'Eucharistie dans l'Evangile (p. 1-55 — les autres lectures sont : sur le sens de l'Eucharistie, 80 pages, et sur l'histoire et la structure de la messe, 60 pages). Le second volume contient, outre des méditations sur les prières de la messe et sur des passages de l'Evangile adaptés à la communion, des prières tirées de l'Ecriture, de la liturgie et de l'Imitation (40 p.).

E. Mersch, S. I.

I. KEUPPENS. — *Mariologiae compendium. Deipara, Mediatrix, Florilegium Mariale.* Héverlé-Louvain, Pères Blancs, 1938, 25 × 16 cm., 242 p. Prix : 16 frs.

Les études mariales se sont multipliées ces dernières années, en particulier concernant la médiation de la Sainte Vierge, et font apparaître bien insuffisant le court aperçu de Mariologie communément ajouté au traité du Verbe Incarné dans les manuels classiques. Pour combler cette lacune, le P. Keuppens a eu la bonne idée d'éditer ce compendium, que son prix modeste met à la portée de toutes les bourses. Outre les questions traditionnelles, traitées plus sommairement, la médiation mariale y prend une large place (pp. 97-159) : l'auteur expose très clairement le problème tel qu'il se pose aujourd'hui et sépare judicieusement les points acquis des questions encore controversées. Un florilège marial réunit, par ordre chronologique, les documents du magistère et les textes des Pères et Docteurs.

E. Druwé, S. I.

W. GOOSSENS. — *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam.* Paris, Desclée De Brouwer, 1939, 20 × 13 cm., 168 p.

L'auteur réunit en volume une série d'articles publiés dans les « Collationes Gandavenses » au cours des années 1937 et 1938. Un premier chapitre établit le Status quaestionis (pp. 11-18) et assigne la place que tient la question précise, que l'auteur se propose d'examiner, dans l'ensemble des questions que pose la médiation mariale. Avant d'aborder l'examen des arguments mis en avant en faveur d'une coopération immédiate de Marie à l'œuvre rédemptrice (Documents pontificaux, pp. 58-86 ; textes scripturaires, pp. 86-103 ; tradition, pp. 104-138 ; raison théologique, pp. 138-156) il rassemble en un second chapitre les difficultés qui lui semblent s'opposer à la chose elle-même. On sera d'autant moins enclin à voir affirmé ou prouvé dans ces matériaux le fait en question, que celui-ci se heurte à des difficultés que d'aucuns estiment insurmontables. On peut cependant se demander s'il est de bonne méthode de chercher à retrouver telle quelle dans des textes anciens, ou même récents mais sans rigueur technique, une affirmation formulée en des termes qui ont à peine acquis droit de cité dans les écoles théologiques. Ces textes sont ensuite soumis à une critique très serrée, où toutefois le souci d'en minimiser la valeur probante semble poussé trop loin. A propos, par exemple, de ces mots de Pie X : « de congruo promeret nobis quae Christus de condigno promeruit », l'auteur de remarquer (p. 62) que « promereri » peut ne signifier que « obtinere deprecando ». C'est vrai, mais ici le contexte immédiat exclut ce sens plus large. C'est une erreur de dire (p. 137) que Scheeben réduit le rôle médiateur de Marie à la seule application des grâces ; nul n'a mieux que ce grand théologien mis en relief la coopération de la Sainte Vierge dans l'acte rédempteur comme tel.

E. Druwé, S. I.

* H. KOCH. — *Virgo Eva-Virgo Maria.* Coll. Arbeiten zur Kirchengeschichte, 25. Berlin, de Gruyter, 1937, 23 × 15 cm., 116 p. Prix : 6,20 Mk.

L'auteur revient dans cet ouvrage sur le sujet qu'il avait traité en 1929 sous le titre « Adhuc Virgo », pour répondre aux critiques qu'on lui a faites et raffermir ses positions. Il ne s'agit de rien moins que de prouver que la virginité de Marie est une légende, dont l'historien peut retracer la naissance et le développement (p. 91). En voici les principales étapes : 1) Jésus, fils aîné de Joseph et de Marie ; 2) Jésus conçu virginalement, ses frères et sœurs issus du mariage de Joseph et de Marie ; 3) Marie toujours vierge ; les frères et sœurs de Jésus, enfants d'un premier mariage de Joseph ; 4) Joseph, vierge également ; Jésus n'a plus que des cousins. Laissons de côté le premier point, nettement contredit par l'Ecriture, et le quatrième, qui ne touche pas au dogme, pour ne nous attacher qu'à la négation de la virginité perpétuelle en Marie. L'argument principal de l'auteur est l'axe Irénée-Tertullien (p. 60). Celui-ci nie la virginitas in partu et post partum. Or Tertullien dépend dans ces textes mêmes d'Irénée « le père de la dogmatique catholique » (p. 7). C'est donc qu'Irénée non plus ne trouvait ni dans ses sources à lui, ni dans la tradition orale un témoignage en faveur de cette virginité. L'opinion contraire, issue de l'idéal ascétique (Clément d'Alexandrie, Origène), finit par prévaloir contre les Bonose et Helvidius, organes témoins de la tradition primitive sur ce point,

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

comme les Ebionistes l'étaient concernant la conception virginale. L'espace restreint de ce compte rendu ne nous permet pas de relever dans le détail les points où l'interprétation des textes, bien que spécieuse et appuyée par des connaissances philologiques très étendues, nous semble néanmoins forcée. Disons franchement que l'auteur ne nous a pas convaincu qu'Irénée nie la virginité après l'enfantement. Si la négation de la virginitas post partum entraîne celle de l'enfantement virginal (p. 37), le fait de vouloir sauvegarder celle-ci ne suppose-t-il pas qu'on tient à celle-là ? Il faudrait donc des textes autrement clairs et formels, que ceux sur lesquels s'acharne Koch, pour faire admettre qu'Irénée ait nié la première, alors qu'il magnifie la seconde en ce texte que nous persistons à entendre de l'enfantement virginal : « purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit » (Adv. Haer., IV, 33, 11). La fougue oratoire de Tertullien explique parfaitement qu'il ait outré en faveur de son argument antidocète les textes d'Irénée, qu'il rapporte, ainsi que le faisait remarquer Neubert, « Marie dans l'Eglise anténicéenne », p. 247, comme « témoin d'une tradition dont il n'a pas compris le sens ». Malgré bien des défauts, à mettre au compte du parti-pris, il faut reconnaître que l'auteur a réuni dans ces pages tout le dossier afférent à la question, enrichi de nombre de remarques intéressantes pour l'historien du dogme.

E. Druwé, S. I.

Dom VONIER. — *Les anges.* Traduction de Dom Meeus. Paris, Edit. Spes, 1938, 19 × 12 cm., 94 p. Prix : 7 frs.

Il n'existe guère de livres sur les anges que l'on puisse donner utilement à lire aux fidèles. Dom Vonier était tout indiqué pour écrire celui qu'il leur faut. Evidemment, dans ces pages, « tout ne sera pas de foi » (p. 7). Bien des théologiens ne souscriront pas à toutes les opinions qu'il fait siennes. Mais tout le monde lira ce petit volume avec intérêt et réconfort.

E. Druwé, S. I.

A. SCHUETZ. — *Der Mensch und die Ewigkeit.* Munich, Kösel und Pustet, 1938, 19 × 12 cm., 395 p. Prix : 6,50 Mk.

Un premier ouvrage « Gott in der Geschichte » avait déjà attiré l'attention du public sur Schütz, professeur de dogme à l'Université de Budapest. Ce nouveau livre — et c'est là son trait caractéristique — atteste la grande information qu'a son auteur sur des disciplines assez éloignées de celle à laquelle il s'est appliqué v. g. l'anthropologie médicale — compétence qu'il doit en partie sans doute à ses rapports avec les professeurs des autres facultés. Ce qui lui permet d'élaborer une heureuse synthèse de la science et de la foi, synthèse exposée en un style clair et — en dépit d'un sujet parfois épineux — jamais sec.

H. Bruders, S. I.

PHILOSOPHIE.

R. JOLIVET. — *Traité de Philosophie. I. Logique. Cosmologie.* Lyon, Vitte, 1939, 22 × 14 cm., 456 p., 40 grav. Prix : 40 frs.

En 1937, M. Jolivet faisait paraître un « Cours de Philosophie » qui en est aujourd'hui à son 7e mille. Pour répondre au désir de maints

professeurs, il a entrepris la publication d'un « Traité de Philosophie » dont voici le premier volume. Ce traité est conçu dans le même esprit et suivant le même plan que le « Cours », mais développe d'une manière beaucoup plus complète et plus approfondie l'ensemble des questions qui constituent la matière habituelle des leçons de philosophie.

Ce premier volume, qui sera suivi de trois autres de même importance, traite de la Logique et de la Cosmologie. Dans ces deux traités, l'auteur fait la part très large aux multiples problèmes que pose de nos jours la recherche scientifique dans le domaine de la matière et dans celui de la vie. En Logique majeure, où sont déterminées les conditions de la certitude, diverses questions de méthode sont étudiées avec beaucoup d'ampleur : méthode des mathématiques, méthode des sciences de la nature, méthode des sciences morales ; et la portée des résultats auxquels elles peuvent mener est précisée. En Cosmologie, l'auteur insiste particulièrement sur la question du mécanisme ; d'amples développements sont consacrés à l'hylémorphisme. Tout un chapitre traite des origines de la vie et de l'évolution. Une bibliographie choisie est donnée à propos de chaque question.

A en juger par ce premier volume, ce nouveau traité répondra pleinement à l'intention de l'auteur de mettre entre les mains des étudiants un instrument de formation philosophique approfondie, c'est-à-dire un compendium suffisamment complet des problèmes de la philosophie, conservant constamment la forme didactique et visant à l'unité systématique rigoureuse que peut seule procurer une doctrine métaphysique associée au souci de rigueur critique, qui définit le véritable esprit philosophique.

Ed. Brisbois, S. I.

J. PALIARD. — *Le théorème de la connaissance.* Préface de M. Blondel. Coll. Philosophie de l'Esprit. Paris, Aubier, 1938, 19 × 12 cm., XXVIII-136 p. Prix : 15 frs.

« Le livre de M. Paliard exige d'être relu » (Préface, p. XXI). « En ce petit nombre de pages, ...c'est toute une doctrine de pensée et de vie, d'intelligibilité et de générosité dominatrices qui réclame notre plus méritoire effort » (p. V). Voilà pour le fond. Et voici pour la manière : « Rigueur de la pensée déductive, au sens mathématique de ce mot, et en même temps esprit de fine observation psychologique et morale » (p. VII). Ces appréciations de M. Blondel ne sont pas une exagération littéraire.

« Toute une doctrine de pensée et de vie... » — L'auteur établit cette proposition fondamentale : « La connaissance est une réflexion de la vie sur elle-même ». Il en dérive une série de corollaires qui portent sur la connaissance par concept, la connaissance par percept et la connaissance par sentiment. Ce dernier chapitre surtout est attachant par les objets dont il traite : esprit de finesse, beauté, sincérité, aspiration à Dieu.

« Rigueur de la pensée déductive... » — Définitions, postulats, théorèmes et corollaires se suivent en un ordre impeccable, surtout dans la première partie. Et l'allure géométrique ne sacrifie pas l'esprit de finesse. A ce point de vue, on notera surtout les illusions, les confusions, la fausse clairvoyance que démasque l'auteur.

Le lecteur rationaliste risque d'être déconcerté par le vocabulaire. M. Paliard nous demande un effort de « compréhension », par exemple pour saisir la rigueur de certaines preuves ; mais cet effort sera récompensé.

La connaissance par sentiment présente une difficulté. « J'entends par « sentiment » une certaine détermination de la conscience de soi où le sujet se prend lui-même pour objet. » Mais l'auteur suppose en outre que l'on prend le mot « sentiment » au sens habituel, où l'appétit a son rôle. Et il montre bien que sa définition est vérifiée dans ce cas : elle n'est donc pas trop étroite. Peut-être est-elle trop large. Sans doute, il faut une forme de connaissance en laquelle s'achève la réflexion de la vie sur elle-même. Mais cet achèvement ne requiert-il pas un acte qui transcende le sensible ? Ce serait l'aspiration à Dieu, mais radicalement différente de toutes les contemplations esthétiques. Cette aspiration est d'ailleurs de soi inefficace. Comme le note si justement M. Paliard, tant que l'âme est liée au corps, elle est encore couverte d'illusions. Il faut la mort et le don gratuit de la vision pour que l'aspiration s'achève dans l'union, dans l'amour et la contemplation.

G. Isaye, S. I.

A. MICHEL. — *Leçons élémentaires de métaphysique chrétienne.* Paris, Berche et Pagis, 1938, 22 × 14 cm., 170 p. Prix : 15 frs.

Ce petit livre est nouveau dans son genre et rendra service aux jeunes philosophes catholiques, voire aux maîtres. Suivant pas à pas le programme officiel de philosophie et la disposition adoptée par la plupart des manuels, l'auteur indique, sur chacun des points du programme qui touche un problème religieux, l'enseignement de l'Eglise avec sa portée exacte. Ainsi, les jeunes philosophes sauront à quoi s'en tenir et possèderont un solide garde-fou qui les aidera à éviter les abîmes, tout en leur indiquant les limites exactes dans lesquelles les opinions restent librement discutées. En général, les « qualifications théologiques » de M. Michel sont exactes et modérées. Nous ne voudrions cependant pas les prendre toutes à notre compte, pas plus que certains exposés de systèmes philosophiques modernes.

A. Grégoire, S. I.

P. LACHIEZE-REY. — *Le moi, le monde et Dieu.* Coll. Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences. Paris, Boivin, 1938, 19 × 14 cm., 148 p. Prix : 20 frs.

Cet ouvrage est la reproduction d'une série de leçons professées à la Faculté des Lettres de Toulouse en 1934 et publiées par la « Revue des Cours et des Conférences » du 15 janvier au 15 juin 1935. Les questions qui y sont traitées intéressent tous les penseurs à l'heure actuelle ; elles concernent le réalisme et l'idéalisme, l'immanence et la transcendance, le panthéisme et le théisme, la valeur et les limites de la science, la détermination de la destinée humaine. Pour répondre à ces questions, M. Lachièze-Rey a essayé de s'installer dans le jeu même de l'activité éternelle de l'esprit et dans la spontanéité fondamentale de son être comme puissance orientée. Sa théorie de « l'activité spirituelle constituante » est trop connue pour que nous y insistions. Mais nous devons signaler les conséquences qu'il en tire ici concernant le problème de la destinée, ainsi que les critiques qu'il adresse à la sagesse panthéistique, dont il dénonce les insuffisances. L'autonomie propre de l'esprit, avec ses limites qui se manifestent en nous, exige un Dieu personnel, et notre destinée consiste dans une réciprocité d'amour.

A. Grégoire, S. I.

V. SOLOVIEV. — *La justification du bien. Essai de philosophie morale.* Traduit du russe. Coll. Philosophie de l'Esprit. Paris, Aubier, 1939, 23 × 14 cm., XXII-512 p. Prix : 75 frs.

Vladimir Soloviev a été l'initiateur du renouveau de la philosophie russe contemporaine dans une direction qui lui a donné vraiment une originalité propre et qui est représentée, à l'heure actuelle, par des philosophes de premier ordre, comme N. Lossky, N. Berdiaeff, Simon Frank. Le présent ouvrage est un des plus importants de Soloviev, une de ses dernières œuvres, qui exprime bien sa pensée dans ce qu'elle a de plus caractéristique et de plus original, à propos d'un des grands problèmes de la philosophie, le problème du sens de la vie humaine.

Ce qui frappe d'abord dans cet ouvrage, c'est le caractère très moderne de la philosophie de Soloviev, qui l'apparente nettement avec la phénoménologie dont on sait l'extraordinaire succès à l'heure actuelle. Son intuitionisme cependant n'est pas, comme chez certains phénoménologues, exclusif de démarches constructives et systématiques de la raison : on sent chez lui l'effort d'un esprit très averti sans doute des exigences de la pensée critique, mais qui ne veut rien négliger toutefois des ressources qui s'offrent à lui, expérience, tendances affectives, raisonnement, pour saisir la réalité aussi complètement que possible dans son unité complexe, et pour en donner une vue d'ensemble à la fois très une et très proche toujours de l'expérience vécue.

Un autre caractère de la philosophie de Soloviev, qui ne manquera pas, croyons-nous, de frapper tous ceux qui sont familiers avec l'enseignement des grands docteurs du moyen âge, c'est l'affinité qu'elle révèle avec la pensée scolastique, et en particulier celle de saint Thomas dans son aspect platonisant : sur la nature du bien moral, de la perfection de l'homme, de la fin dernière, on trouve des thèses qui ont des résonnances étonnamment thomistes, mais exprimées en un langage très moderne.

Un troisième trait de cette philosophie, que l'on retrouve également chez Lossky et chez Berdiaeff, c'est son caractère profondément religieux, qui tient, croyons-nous, à ce qu'elle émane beaucoup plus de la vie réelle et concrète que de la raison abstraite : ainsi, sans qu'elle se fonde cependant sur le donné révélé, on la sent toute imprégnée de l'aspect divin et surnaturel du monde et de la destinée de l'homme. Voici, par exemple, comment Soloviev exprime ce qui est selon lui le principe absolu de la moralité : « En harmonie parfaite et interne avec la volonté supérieure, et reconnaissant à toutes les autres personnes une valeur et une importance absolues, puisque elles aussi sont à l'image et à la ressemblance de Dieu, prends part, le plus complètement qui t'est possible, à l'œuvre du perfectionnement de toi-même et des autres, afin que le Royaume de Dieu se révèle définitivement dans le monde » (p. 178).

On voit par là l'intérêt du présent ouvrage, où les vues originales et profondes se découvrent à chaque chapitre. Aussi faut-il féliciter les directeurs de la collection « Philosophie de l'Esprit » d'avoir mis à la portée des lecteurs français une œuvre d'une telle valeur. Ajoutons que la traduction en est remarquablement faite, en une langue toujours claire et facile, et qu'on n'y rencontre pas de ces obscurités qui montrent que le traducteur n'a pas saisi la pensée de l'auteur.

Ed. Brisbois, S. I.

TH. STEINBUECHEL. — *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre.* Coll. Handbuch der katholischen Sittenlehre. Band 1, 1-2. Dusseldorf, Schwann, 1938, 25 × 18 cm., 410 et 298 p.

On est tout d'abord un peu étonné de l'ampleur de cet ouvrage : il ne devrait qu'exposer les bases philosophiques de la morale catholique. Il semble en effet qu'on pourrait se contenter, dans une « Grundlegung », de montrer d'abord que cette morale s'accorde avec les principes de l'éthique, puis qu'elle les confirme, les complète et même les dépasse en s'appuyant sur autre chose qu'eux, sans pour cela les détruire. Cela suffit pour la justifier devant la raison.

Est-ce à dire qu'ainsi on préparera au mieux le philosophe — celui qui vit en tout homme et qui, à tout moment, peut faire entendre sa voix — à l'acceptation de la morale évangélique ? Assurément ; à condition toutefois de supposer chez lui un sens très ferme des valeurs morales et la perception intime de leur importance pour le développement de la vie proprement religieuse, de celle notamment qui nous oriente efficacement vers notre salut. Il fut un temps, sans doute, où l'on pouvait considérer ces deux conditions comme réalisées. Au point de vue philosophique elles ne suscitaient aucun problème. Mais nous n'en sommes plus là.

M. Steinbüchel a cru devoir tenir compte de cet état de choses et aborder le problème de la morale évangélique un peu autrement qu'on n'est accoutumé de le faire. L'objet de son étude n'en est pas devenu plus simple pour autant. La première section de son ouvrage (p. 17-212) nous introduit aux problèmes suscités rien que par « l'idée » d'une « Grundlegung ». A qui donc s'adresse la morale de l'Evangile et quel est celui qui en demande une justification philosophique ? C'est l'homme, dans la nature duquel peut être déposée une semence de vie divine et qui, la faisant fructifier, réalise en lui la véritable « humanitas ». C'est l'homme concret, engagé dans l'histoire, compromis peut-être par quelque attitude morale fausse ou incomplète. De ce chef, l'auteur en vient à examiner, dans un long chapitre de cette section préliminaire, diverses attitudes morales qui prédisposent contre la morale évangélique.

Cependant l'homme ne s'écoule pas totalement dans son histoire. Il est plus qu'apparition historique, il y a en lui autre chose que dynamisme existentiel. Aussi la morale s'adresse-t-elle, par delà cette mobilité existentielle et même avant tout, à un élément de stabilité, notamment à l'unité essentielle de l'homme. Elle est le fait de sa nature, de son esprit, de sa personne. Voilà ce que nous expose la deuxième section (p. 213-410), qui traite des implications ontologiques et anthropologiques de la moralité.

La troisième section (I, 2. p. 7-210) est une phénoménologie de l'objet et de l'acte moral. L'auteur s'attache à nous faire prendre conscience de ce qui est constitutif de l'ordre moral et de ce qui donne à l'action humaine cette valeur tout à fait spéciale qu'on appelle sa moralité. Il y considère le rapport du bien (l'objet moral), d'une part à la valeur et à l'être en général, de l'autre à l'action humaine et à l'homme lui-même. Du côté de l'objet, pas de morale sans métaphysique ; du côté du sujet, pas de morale qui s'achève en elle-même. C'est bien cela que l'analyse phénoménologique nous montre : au plus profond de la personnalité humaine, la morale passe et s'intègre dans la religion. Munir ce fait, qui se présente ainsi selon ses conditions essentielles, de son droit, mettre en dessous de son « être » le « devoir être », voilà ce

qui reste à faire. C'est l'objet de la quatrième section, qu'on trouvera sans doute un peu courte (p. 211-261).

On le voit, l'étude de M. Steinbüchel embrasse tous les problèmes intéressants touchant les relations complexes entre la religion, la morale et la philosophie. Si, au cours de l'ouvrage, le développement n'est pas toujours également simple, c'est que l'auteur, soucieux du concret, de l'existentiel, veut examiner ces problèmes dans ce qu'ils ont de vital pour les hommes qui l'entourent. Aussi connaît-il admirablement bien les plus importantes de théories morales qui ont cours. Ses exposés sont parfois un peu touffus mais ils sont toujours solides et, si originaux qu'ils soient, ils n'en restent pas moins en accord avec les grands principes de la morale traditionnelle. L'allure moderne de cet ouvrage n'a donc rien de compromettant ; on peut même dire que ce qu'il y a de plus bienfaisant, c'est précisément la grande sincérité avec laquelle l'auteur s'attache à concilier nova et vetera. Le deuxième volume se clôt par une longue table analytique (p. 262-297). La présentation typographique est très soignée : auteur et éditeur n'ont rien omis pour rendre la lecture de l'ouvrage agréable et facile.

Cette publication achève de façon heureuse le grand manuel : « Handbuch der Katholischen Sittenlehre », publié sous la direction de M. Fr. Tillmann.

E. Vandenbussche, S. I.

J. LECLERCQ. — *Essais de morale catholique, IV. La vie en ordre.* Bruxelles, Editions de la Cité Chrétienne, 1938, 20 × 13 cm., 528 p. Prix : 33 frs.

M. le chanoine Leclercq continue à publier ses travaux, sa bibliothèque presque, de morale. Elle contient, à côté d'autres ouvrages, à côté de la série des « Leçons sur le droit naturel », une série d'« Essais de morale catholique ». Chacun de ces essais est un petit tout, un tableau général de la conduite chrétienne ; mais à un point de vue spécial. Les trois essais qui ont précédé celui-ci montraient comment tout, pour la vie des fidèles, se ramène aux vertus théologales, ou au détachement, ou à l'oraison. Celui-ci fait voir, dans la façon d'agir du chrétien, l'exercice de l'ordre, de l'ordre qui, comme dit saint Augustin, dispose tout à sa vraie place : exactitude, donc harmonie, justice, vérité, beauté : que faut-il de plus ? Et, de fait, on trouve dans cet essai tout ce qui concerne la vie en ordre : d'abord, les problèmes de l'ordre : sa définition, son application à la vie, ses lois ; ensuite, les vertus de l'ordre : l'humilité, la prudence, la pauvreté, la tempérance, etc., et, à propos de celles-ci, nombre de points intéressants : la direction de conscience, l'attachement à la famille, etc.

Excellentes lectures, excellentes leçons, simples, mais sérieuses, et qui aideront bien des jeunes à mettre de l'ordre dans leurs idées et dans leur vie.

E. Mersch, S. I.

R.-G. RENARD, O. P. — *La philosophie de l'institution.* Paris, Recueil Sirey, 1939, 23 × 14 cm., VIII-344 p.

En 1930, M. G. Renard, professeur de droit public à l'Université de Nancy, faisait paraître « La théorie de l'Institution », dont le retentissement fut très grand dans les milieux tant juridiques que philosophiques. Ce volume se présentait comme la première partie d'un ouvrage dont la seconde devait dégager la philosophie de l'institution. Ce

second volume, le voici. Il ne se présente cependant pas comme tel ; car, depuis l'apparition de « La théorie de l'Institution », son auteur a revêtu l'habit dominicain ; et depuis lors aussi, comme il le dit lui-même, « de nouveaux horizons se sont ouverts à lui », débordant largement les cadres de ses projets primitifs, et les frontières même de la science du droit. Si bien que « ce n'est plus en réalité un deuxième tome qui paraît, mais un nouvel ouvrage, dont le premier, sans doute, reste le piédestal, mais qui se suffit à lui-même ».

En effet, la conception de l'institution se trouve intégrée ici dans une large synthèse philosophique et même théologique. Approfondissant la notion de personnalité morale, à laquelle, dans sa pensée primitive, la conception de l'institution devait se substituer, le révérend Père montre, à la suite de M. Clemens, qu'elle n'est qu'un aspect de la personnalité humaine prise selon son caractère social, son rapport à la vie commune. Il en vient ainsi à exposer une sociologie institutionnelle fondée sur la métaphysique de la personnalité et qui est elle-même le fondement de la philosophie du droit. Cette métaphysique de la personnalité s'intègre à son tour dans la doctrine plus générale du tout et de la partie, qui fait l'objet de la sixième leçon du présent volume et est vraiment le point culminant de tout l'ouvrage. Partant de ces principes, l'auteur reprend et expose une théorie institutionnelle du droit, qui fait apparaître l'institution sous un nouveau jour, et selon sa vraie nature. Enfin, dans ses deux derniers chapitres, il élargit encore son horizon et le prolonge jusque dans le domaine de la théologie, où il apparaît que la doctrine du tout et de la partie donne son vrai sens à la charité sociale et s'épanouit naturellement dans la conception d'un ordre social chrétien fondé sur la réalité du Corps mystique du Christ.

Telles sont les grandes lignes de ce beau livre, qui achève dignement, en la mettant au point selon les principes de la philosophie thomiste, la doctrine de l'institution. Malgré sa forte charpente métaphysique, l'ouvrage du R. P. Renard reste cependant celui d'un juriste : il garde la frappe d'esprit professionnelle qui est celle de son auteur ; et grâce à cela il pourra contribuer à accréditer chez les juristes aussi bien que chez les philosophes des points de vue qui les aideront à mieux se comprendre.

Ed. Brisbois, S. I.

G. GURVITCH. — *Essais de sociologie.* Paris, Recueil Sirey, 1938, 25 × 16 cm., 310 p.

M. Gurvitch a réuni dans ce volume quatre études qui se rapportent toutes, soit directement soit indirectement, aux fondements de la sociologie, considérée comme science des faits sociaux pris en eux-mêmes et indépendamment de tout jugement de valeur. La première expose une classification nouvelle des formes de la sociabilité, en fonction de laquelle sont critiquées celles de Durkheim, Tonnies, Scheler et Von Wiese. La seconde est une critique de la conception durkheimienne de la conscience collective. Vient ensuite une étude sur la magie dans ses rapports avec le droit. La quatrième, enfin, est consacrée à la science des faits moraux et la morale théorique chez Durkheim. Cette dernière étude complète l'ouvrage précédemment publié par M. Gurvitch : « Morale théorique et science des mœurs » (Alcan, N.E.P., 1938), dont elle était primitivement destinée à faire partie.

Ce qui fait l'intérêt du présent ouvrage, même pour les non-spécia-

listes, c'est la conception de la sociologie et de ses méthodes qu'y développe M. Gurvitch. Celle-ci n'est pas pour lui ce qu'elle prétendait être à ses débuts, une science des lois générales du développement de la société, s'attachant surtout aux phases historiques de l'évolution de la sociabilité et identifiant arbitrairement le fait social élémentaire avec le primitif ou l'archaïque ; le rôle et le but de la sociologie, selon M. Gurvitch, c'est la détermination et l'étude des types qualitatifs de sociabilité, indépendamment de toute philosophie de l'histoire et de toute échelle des valeurs. Cette étude, telle que la conçoit M. Gurvitch, doit être abordée non pas suivant les méthodes d'un empirisme qui s'arrêterait aux seules données sensibles et extérieures, mais selon ce qu'il appelle un « empirisme radical », qui prend les faits sociaux suivant tous les aspects que peut en révéler l'expérience, y compris les plus profonds, ceux qui relèvent d'une psychologie sociale qui les atteint par un « effort de compréhension interprétative des significations internes des conduites et des symboles collectifs ». M. Gurvitch distingue aussi la « macrosociologie », qui envisage les phénomènes sociaux dans leur structure globale, en tant qu'ils se manifestent dans des ensembles, et la « microsociologie », qui les étudie dans les éléments de ces ensembles : ces deux aspects des faits sociaux, s'ils doivent être distingués, ne sont cependant pas séparables ; ils correspondent à deux formes particulières de la conscience sociale qui s'incluent mutuellement et sont immanentes l'une à l'autre : la première s'enracine dans le « nous », l'autre a pour sujet le « moi ».

Tels sont les principes qui fondent la conception sociologique de M. Gurvitch. Nous ne pouvons songer à exposer dans ce bref compte rendu les applications qu'il en fait ; disons seulement qu'on retrouvera dans le présent volume la même richesse d'idées et d'aperçus historiques que dans les précédents ouvrages du même auteur. On y retrouvera aussi, bien qu'à un degré moindre peut-être, cette défiance vis-à-vis du « construit », du « dogmatisme métaphysique », qui est une des caractéristiques de la pensée de M. Gurvitch, et qui l'entraîne jusqu'à dénier toute valeur objective aux démarches de la raison transcendante.

Ed. Brisbois, S.I.

L. BENDER, O. P. — *Gij zult niet dooden. III : Levensplicht en zelfmoord. Gevaren vermijden, Verhaasten van den dood, Duel.* Coll. Waarheid en Leven. Hilversum, Brand, 1938, 19 × 15 cm., 136 p. Prix : 1,40 flor.

Fidèle à sa méthode des volumes précédents, le P. Bender s'attache dans ce troisième traité à définir exactement et à expliquer les notions qui sont à la base des positions qu'il établit, c'est-à-dire les positions de la morale catholique en la matière ; puis, il passe à l'argumentation, en ayant le souci de ne rien dissimuler des difficultés et d'écarter toute erreur dans l'interprétation. L'emploi de comparaisons, l'utilisation d'exemples et son contact avec l'actualité des problèmes contribuent à rendre son exposé plus accessible aux esprits moins rompus à la pensée philosophique et aussi plus attrayant. Il traite successivement du suicide direct, du suicide indirect, des conditions dans lesquelles on peut légitimement s'exposer au danger de mort, à l'accélération de la mort ou plutôt au raccourcissement de la vie, et enfin du devoir d'employer les moyens pour la conservation de la vie propre. L'exposé est clair, méthodique et complet. Quelques pages sont consacrées à la doctrine morale au sujet du duel. A la p. 7, il doit y avoir

une faute d'impression dans la phrase : « Krachtens zijn innigste wezen is het recht iets in de handelingen van den Mensch ten opzichte van andere Menschen », où, au lieu de « recht » il faut lire « plicht ».

A. De Bil, S. I.

E. JANSSENS. — *Etudes de psychologie animale. L'instinct d'après W. McDougall.* Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 19 × 12 cm., X-194 p. Prix : 12 frs.

Beaucoup de lecteurs, croyons-nous, sauront gré à M. Janssens d'avoir mis à leur portée les idées du célèbre psychologue américain. « Nous pouvons définir un instinct comme étant une disposition innée qui détermine l'organisme à percevoir (à faire attention à) tout objet d'une certaine catégorie et à éprouver en sa présence une certaine excitation émotionnelle et une impulsion à une activité qui trouve son expression dans un mode spécifique de comportement en relation avec cet objet. » Cette définition résume bien sa théorie ; mais il convient de noter qu'elle n'est pas posée à priori ; elle est, au contraire, le résultat et le résumé des expériences et des études du psychologue.

Les différents caractères psychologiques constitutifs de l'instinct énumérés dans cette définition sont décrits et analysés ; certains d'entre eux sont stables, essentiels par conséquent ; d'autres peuvent varier dans une mesure plus ou moins large. Vient ensuite une classification des instincts primaires, secondaires et des pseudo-instincts. Dans un deuxième chapitre, M. Janssens soumet à la critique les idées qu'il vient d'exposer. Le principal grief qu'il adresse à M. McDougall, le seul en vérité, c'est son volontarisme anti-intellectualiste, d'où découlent certaines conséquences inacceptables.

A. Grégoire, S. I.

C. CARBONE. — *Circulus philosophicus seu obiectionum cumulata collectio iuxta methodum scholasticam. Vol. VI : Ethica.* Turin, Marietti, 1939, 20 × 13 cm., XII-504 p. Prix : 20 lires.

Ce nouveau volume des « Circuli Philosophi » est consacré à la Morale générale. A propos des diverses parties de cet important traité, l'auteur a réuni toute une collection de difficultés et d'objections qui, pour n'être pas toujours bien profondes et bien neuves, sont cependant de nature à attirer l'attention de l'étudiant sur certains aspects de la doctrine que le manuel ou l'exposé du professeur n'envisagent pas explicitement. De plus, les réponses à ces objections sont proposées en forme, ce qui contribuera certainement à familiariser les élèves avec la terminologie scolastique et ses nombreuses manières de distinguer ; des explications complètent ce que les solutions données ainsi auraient de trop abstrait. Il n'est pas douteux que ces « Circuli » peuvent être un très utile complément de l'enseignement donné en classe.

Ed. Brisbois, S. I.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

C. WERNER. — *La Philosophie grecque.* Coll. Bibliothèque scientifique. Paris, Payot, 1938, 23 × 14 cm., 304 p. Prix : 40 frs.

C'est avec un vif plaisir qu'on parcourt cette nouvelle histoire de la philosophie grecque. M. Werner a eu l'heureuse idée de ne pas accabler

son lecteur d'un appareil critique et scientifique, pour lequel il existe à l'heure actuelle suffisamment de bons manuels ; tout en sachant utiliser les résultats de tous ces travaux critiques, il nous a donné, comme fruit de longues années de fréquentation et d'enseignement des philosophes grecs, un aperçu d'ensemble de leurs doctrines, qui, pour n'être pas toujours et sur tous les points de l'inédit, se fera cependant lire et admirer par les meilleurs connaisseurs de la philosophie grecque. Nous notons aussi avec plaisir que certaines idées, poussées peut-être avec une pointe d'exagération dans la thèse de doctorat de l'auteur (« Aristote et l'idéalisme platonicien », Paris 1909), ont reçu ici une interprétation plus modérée, qui prête moins à critique (cfr surtout le chap. IV sur Aristote). Signalons enfin particulièrement le chapitre final (Conclusion) sur la philosophie grecque et la philosophie moderne, dont le jugement modéré manifeste si bien la note d'enthousiasme contenu, caractéristique de tout l'ensemble de ce bel ouvrage.

J. De Munter, S. I.

P. LACHIEZE-REY. — *Les idées morales, sociales et politiques de Platon.* Coll. Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences. Paris, Boivin, 1938, 19 × 14 cm., 224 p. Prix : 24 frs.

Etude sérieuse et approfondie. Tout en évitant de nous refaire, à l'occasion de la morale et de la politique de Platon, toute sa métaphysique, l'auteur a su cependant très nettement dégager les liens étroits des idées morales, sociales et politiques de Platon avec sa métaphysique. Il nous amène ainsi à porter un jugement plus équitable sur certaines théories platoniciennes, qui, isolées de leur contexte et de leur ambiance doctrinale ou historique, ont pu paraître parfois mesquines, voire même ridicules.

J. De Munter, S. I.

R. SIMETERRE. — *La théorie socratique de la vertu-science selon les « Mémorables » de Xénophon.* Coll. Textes et études d'histoire de la philosophie, tome I, fasc. 1. Paris, Téqui, 1938, 25 × 17 cm., 80 p. Prix : 15 frs.

Cette étude constitue le premier fascicule d'une nouvelle collection qui se propose de publier et d'interpréter les principaux textes qui fondent l'histoire de la philosophie. L'auteur y traite de la question de la vertu-science, un des points fondamentaux de l'enseignement de Socrate. Il a borné sa recherche aux Mémorables de Xénophon. Il examine d'abord le parti que l'on peut tirer de cette source fort contestée et il conclut que l'on peut reconnaître comme socratiques les idées que Xénophon n'aurait pu trouver lui-même et qui, par ailleurs, cadrent avec ce que l'on sait être certainement l'enseignement de Socrate. De ce point de vue, Xénophon, note M. Simeterre, est peut-être une source plus sûre que Platon lui-même. L'auteur précise ensuite, par l'étude même des textes, reproduits tout au long, le sens premier de la vertu-science, et détermine cinq aspects qu'elle revêt dans ce que Xénophon nous a transmis de la doctrine de son Maître. Des études comme celle-ci rendront, croyons-nous, les plus grands services aux professeurs de philosophie chargés de la direction des exercices de séminaire prévus par la constitution apostolique : « Deus scientiarum Dominus ».

Ed. Brisbois, S. I.

J. ROHMER. — *La finalité morale chez les théologiens, de saint Augustin à Duns Scot.* Coll. Etudes de philosophie médiévale, XXVII. Paris, Vrin, 1939, 25 × 17 cm., 318 p.

Tous ceux qui sont quelque peu familiers avec les exposés de la morale scolastique savent que ceux-ci comportent toujours un chapitre consacré à la fin de l'homme. Cette finalité morale, dont le rôle et l'importance ne sont plus guère compris par beaucoup d'auteurs modernes même scolastiques, M. Rohmer a voulu en étudier le sens chez les grands docteurs médiévaux. Il découvre chez eux un double courant d'interprétation de cette finalité, qui, tous deux, ont leur source dans l'enseignement de saint Augustin : le premier est surtout représenté par Albert le Grand et saint Thomas, et aboutit à la conception de la fin morale propre à l'Ecole dominicaine ; le second s'oriente, par saint Anselme, à la conception franciscaine de la finalité.

M. Rohmer expose avec beaucoup de clarté ces diverses doctrines ; et à ce point de vue, son ouvrage sera précieux pour tous ceux qui s'intéressent aux questions de morale générale et à l'histoire des idées morales ; car jusqu'ici aucun ouvrage d'ensemble n'existait sur cet important problème. Mais peut-être des réserves sont-elles à faire à propos de la continuité que l'auteur cherche à découvrir dans l'évolution de l'enseignement des docteurs médiévaux. Il semble y voir un progrès résultant des exigences internes du problème posé par la finalité morale, progrès qui s'oriente, selon lui, vers ce qu'il appelle la « spécificité morale », c'est-à-dire vers « une détermination de la finalité morale, considérée dans sa nature proprement morale, donc conçue comme distincte de la finalité universelle qu'étudie la métaphysique » (p. VIII). Une des conséquences de cette position, c'est qu'elle entraîne la possibilité d'actes indifférents non seulement « ex objecto », mais aussi « in concreto ». Nous doutons fort qu'une telle conception exprime réellement un progrès par rapport à la doctrine thomiste, et aussi qu'elle soit le principe interne du développement doctrinal que M. Rohmer a voulu étudier : celui-ci reconnaît d'ailleurs lui-même combien sont faibles les indices sur lesquels il appuie sa thèse. Ed. Brisbois, S. I.

A. GOERGEN. — *Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas van Aquin.* Spire, Pilger-Verlag, 1938, 22 × 15 cm., XVIII-112 p.

Etude consciencieuse et méthodique. La partie proprement historique est la meilleure. Une heureuse disposition typographique fait apparaître les différentes espèces d'analogie selon saint Thomas et selon Cajétan. Le tableau complexe ainsi obtenu est ensuite discuté et ramené à la division devenue classique.

Dans la dernière partie, l'auteur examine assez longuement le problème de l'analogie. Il n'y a pas lieu de lui chercher querelle pour la forme mathématique qu'il donne à l'« analogia proportionalitatis », forme qui pourtant ne plaira guère aux mathématiciens. Mais, en fin de compte, il reste un doute sur la synthèse d'unité et de multiplicité qui nous est proposée. Si la relation d'essence à existence varie, où est l'unité ? Et si l'unité proportionnelle s'oppose purement et simplement à l'unité d'univocité, c'est qu'il y a un rapport invariable ; et alors pourquoi ne pas assimiler l'être aux mots relatifs univoques ? — Enfin, l'étude comparée de Cajétan et de saint Thomas pose toujours cette difficulté : pourquoi la Somme théologique laisse-t-elle tomber ce que Cajétan considère comme la solution définitive ? G. Isaye, S. I.

E. BREHIER. — *Histoire de la philosophie allemande.* 2e éd. Paris, Vrin, 1933, 20 × 14 cm., 188 p. Prix : 15 frs.

La philosophie allemande a-t-elle connu dans ses manifestations diverses « la plus étonnante unité d'inspiration » ? M. Bréhier s'est proposé d'établir qu'il en est bien ainsi (Int., p. I). Tâche difficile, sans aucun doute, qui nous semble même irréalisable. Car il ne s'agit pas de décrire la filiation de certains systèmes de pensée entre eux, laquelle est manifeste ; il s'agit de montrer que d'Eckart à Nietzsche, une parfaite unité d'inspiration a soutenu et coordonné tout l'effort spéculatif de la philosophie allemande (Ibid.). Aussi bien, le mérite de M. Bréhier est-il moins dans l'établissement de cette synthèse que dans l'analyse pénétrante et tout objective des systèmes qui ont bien vite dépassé les cadres d'une philosophie nationale. Nous songeons tout spécialement à Kant, aux pages lumineuses où se trouve établie la distinction entre le point de vue psychologique et la méthode transcendantale. On est agréablement surpris de lire un philosophe français qui rompe avec l'interprétation purement idéaliste de l'a priori kantien. Le chapitre sur le Kantisme nous paraît, de fait, contenir le meilleur de cette étude à laquelle on reprochera peut-être de présenter un ensemble où certaines parties dominent le tout.

F. Taymans, S. I.

E. RIDEAU. — *Descartes, Pascal, Bergson.* Paris, Boivin, 1938, 20 × 13 cm., 248 p. Prix : 20 frs.

Fruit d'un commerce d'amitié avec les écrits de trois grands philosophes, ces pages sont dictées par la sympathie et la reconnaissance. Elles veulent aussi être utiles : elles fournissent la matière d'un cours à option ; et, qui mieux est, elles espèrent engager le lecteur compétent à un contact immédiat avec des maîtres qui ont « au moins ceci de commun, qu'ils se complètent et s'organisent pour enrichir harmonieusement une pensée qui les comprend ».

« On ne discute pas la persistance d'un attrait », remarque le Père Rideau, et nous lui laissons volontiers tout le bénéfice de sa remarque. D'autant que son amour n'est pas aveugle. Car, tout en entrant largement dans les vues de chacun de ses amis, il ne manque pas, dans une critique objective et loyale, de reprocher à l'un son mathématisme exagéré ; à l'autre, son demi-scepticisme et surtout, sur le terrain religieux, ses rigidités à relent janséniste ; à Bergson enfin, outre l'insuffisance de sa morale, sa méconnaissance des fonctions intellectuelles, par quoi il fut amené à sous-estimer la spéculation abstraite.

Le triple exposé est sobre, méthodique, précis, bien que fort dense, « insérant dans une forme concise le plus grand nombre possible de notions essentielles... », se référant continuellement aux textes, ne négligeant aucun aspect important des doctrines. Tout ceci, nous dit-on, en faveur des « élèves », mais, assurément, l'ouvrage n'y a pas perdu. C'est le même souci, sans doute, qui fit la place si grande à l'exposé du mathématisme, même technique, de Descartes, avec utilisation, en note, de toute la littérature afférente. Les pages les plus belles nous semblent être celles sur Pascal, ami privilégié entre les privilégiés.

Au total : ouvrage aussi utile et bienfaisant qu'agréable à la lecture.

J. Defever, S. I.

J. VIALATOUX. — *De Durkheim à Bergson.* Coll. La Nouvelle Journée, 5. Paris, Bloud et Gay, 1939, 20 × 13 cm., 200 p. Prix : 18 frs.

Ce volume est consacré à deux penseurs qui furent contemporains, mais dont le tempérament intellectuel, malgré un trait commun, l'attachement à l'expérience et au donné, était cependant profondément différent, pour ne pas dire opposé. M. Vialatoux étudie ici la solution que chacun d'eux a apportée au problème moral et religieux. Il note d'abord que la doctrine durkheimienne de la morale et de la religion, qui se donne comme strictement scientifique et basée uniquement sur les faits, dépasse en réalité les frontières de la pure science, pour se muer en un dogmatisme philosophique, incapable d'ailleurs de justifier la nature du bien moral et de l'obligation. De plus, la méthode sociologique telle que la conçoit Durkheim est radicalement insuffisante pour constituer une véritable science des faits moraux et religieux, car elle n'envisage ceux-ci, de même que la société, que sous leur aspect extérieur, laissant ainsi échapper l'essence même du fait social, qui ne peut être atteinte, comme tout ce qui est humain, que par un effort de pénétration compréhensive.

Tout autre est la conception bergsonienne de la vie morale et religieuse. Ici, d'après M. Vialatoux, nous nous trouvons en présence d'une pensée infiniment pénétrante et souple, qui suit tous les aspects du donné jusque dans ce qu'ils ont de plus intime, cherchant uniquement à en dégager le sens profond, celui qu'ils suggèrent d'eux-mêmes à l'intuition divinatrice du philosophe qui ne cherche pas à les faire rentrer à tout prix dans des cadres déterminés à priori. C'est ainsi que l'explication bergsonienne du phénomène moral et religieux dépasse l'explication sociologique, tout en assimilant ce que celle-ci contient de fondé, mais en lui donnant son vrai sens. Il n'en reste pas moins que cette explication laisse encore dans l'esprit une insatisfaction : elle constitue sans doute une merveilleuse analyse du fait moral et religieux, mais elle demande de se compléter en une élaboration rationnelle des conditions mêmes de la possibilité du donné analysé, en un mot, de s'achever en métaphysique. Ce complément, la philosophie morale et religieuse de Bergson l'appelle pour ainsi dire, sans qu'elle ait rien à renier pour cela de ce qui fait sa valeur et son intérêt.

Cet exposé remarquablement clair constitue une excellente introduction à l'étude de la morale sociologique et de la morale bergsonienne.

Ed. Brisbois, S. I.

S. POLAKOVIC. — *Il problema del destino. L'uomo della filosofia di Blondel dinnanzi alla Chiesa di Dio.* Coll. Biblioteca del Bollettino filosofico, 1. Rome, Pontificio Ateneo Lateranense, 1939, 24 × 17 cm., 176 p. Prix : 21 lires.

Ceci est un des rares ouvrages qui traitent de la philosophie de Blondel sans insinuations désobligeantes. Il convient d'en féliciter l'auteur. Abordant le Blondélisme sans préjugé aucun, M. Polakovič s'est promis de le juger, du point de vue du dogme catholique. Et ce jugement témoigne de beaucoup d'objectivité et de compréhension. Les problèmes qui restent les vrais centres d'intérêt de la pensée blondélienne ont été examinés tour à tour : l'être et l'agir humain ; l'existence de Dieu ; les problèmes de l'apologétique et ceux des rapports entre la grâce et la nature. L'auteur conclut que la philosophie de Blondel est une excellente propédeutique à la vie surnaturelle intégralement acceptée et pleinement réalisée. Sa conviction enthousiaste l'amène à comparer la philosophie telle que l'entend Blondel à Jean-Baptiste criant dans le

désert : « In terra deserta et inaquosa » (p. 173). Et ce n'est pas nous qui lui reprocherons cet enthousiasme. Souhaitons plutôt à la collection « Biblioteca del Bollettino Filosofico », dont voici la première étude, de continuer à témoigner dans la suite d'une même largeur de vues et d'un même intérêt pour les problèmes actuels. F. Taymans, S. I.

M. DE CORTE. — *La philosophie de Gabriel Marcel.* Coll. Cours et documents de philosophie. Paris, Téqui, 1938, 23 × 14 cm., XII-180 p.

M. De Corte soumet à une critique pénétrante, mais sympathique, la philosophie existentielle de G. Marcel. Il en souligne le caractère subjectif, « résidu » d'idéalisme. Le grief nous paraît fondé. Mais il ne faut pas l'exagérer, car ce subjectivisme est loin de s'opposer irrémédiablement au réalisme.

Distincte de la philosophie traditionnelle, la philosophie existentielle ne pourrait prétendre la remplacer sans réduire la métaphysique à n'être qu'une phénoménologie. Cette remarque de M. De Corte vaut contre une interprétation possible de G. Marcel ; elle ne suffit pas à instruire sérieusement le procès du blondélisme, en trois ou quatre lignes de la page 102. En tant que « complément » d'une métaphysique, la philosophie existentielle peut être d'ailleurs, nous semble-t-il, plus qu'une phénoménologie : une interprétation philosophique de l'expérience intégrale.

Les pages de M. De Corte, que nous présentons avec un retard dont nous nous excusons, sont pleines d'une doctrine riche, suggestive et vraie. Pourquoi faut-il que, chargée de trop fréquentes et de trop éclatantes métaphores, hérissée d'affirmations trop tranchées et de jugements parfois un peu sommaires, l'expression, souvent, obscurcisse cette doctrine ? Le principal ennemi du talent de M. De Corte, c'est ce talent lui-même et son excessive facilité. Saine, vigoureuse, pénétrante, mûrissant avec les années, M. De Corte ne craint-il pas que cette pensée mûrisse trop hâtivement et prenne trop tôt un pli trop rigide ? Telles sont les appréhensions que pourrait soulever, par exemple, « l'anti-surnaturalisme » de M. De Corte. Son idée, au fond, est vraie et bienfaisante. Mais elle n'est pas toujours au point. Les théologiens la souhaiteraient plus nuancée ; les philosophes auxquels elle s'oppose, plus compréhensive et bienveillante. A négliger ce double souhait, M. De Corte ne risquerait-il pas de forcer, voire de fausser sa pensée et de rejeter vers les excès qu'il condamne des contradicteurs que pourrait irriter l'outrance de ses critiques ?

Si l'auteur n'est point encore lassé de nos critiques et de leur pédanterie, qu'il nous permette de signaler encore le contraste entre le style dépouillé, limpide et d'une sobriété toute classique de certains articles ou de certains comptes rendus et le style « orné », pesant, obscur de la présente étude. La langue française ni la philosophie ne recommandent l'usage d'expressions telles que : contact inarticulé effectué dans la nuit ; allélosympathie et hétérosympathie ; translucidité ontologique ; fidélité à l'immense octave de l'être ; bigarrure existentielle ; pénétration pelliculaire de l'« esse », etc. A. Hayen, S. I.

L. DE GRANDMAISON et J. DE TONQUEDEC. — *La théosophie et l'anthroposophie.* Paris, Beauchesne, 1939, 19 × 12 cm., 192 p.

La théosophie pose des problèmes qui n'ont cessé d'être actuels, car elle est la forme la mieux adaptée à l'irréligion du besoin religieux. La réédition des études du père de Grandmaison (« Le Lotus Bleu », 1905 ; « La Nouvelle Théosophie », 1914) offre donc plus qu'un intérêt purement historique. Elle sert à dénoncer aujourd'hui encore, sous les formes les plus captieuses de l'ascèse et du mysticisme, l'erreur et le blasphème que la théosophie n'a cessé d'amalgamer à son credo panthéistique. C'est qu'aussi bien cette pseudo-science, qui, au temps du Colonel Olcott et de madame Blavatsky, était tout imprégnée d'hindouisme et de bouddhisme, qu'elle dénaturait d'ailleurs, est devenue, après le grand schisme d'Occident de la secte, grâce à la prodigieuse activité de Rodolphe Steiner, une doctrine qui prétend s'inspirer des plus purs éléments de la vie chrétienne. Cette théosophie steinerienne, « La Nouvelle Théosophie », réussit à camoufler si habilement ses principes pernicieux, qu'il s'est trouvé des catholiques à qui la communion fréquente sembla un moyen de réaliser pleinement l'idéal théosophique (p. 45). Le père de Tonquédec expose, en quelques pages lucides, les principes de la méthode steinerienne, y joignant une critique de bon sens à l'usage « des catholiques désenchantés et mécontents », qui cherchent dans l'occultisme « un enseignement plus efficace et plus profond que celui de l'Eglise et de leur baptême ».

F. Taymans, S. I.

ARCHÉOLOGIE ET ART CHRÉTIEN.

G. de JERPHANION, S. I. — *La voix des monuments. Etudes d'archéologie.* Nouvelle série. Rome, Institut Pontifical Oriental, 1938, 28 × 19 cm., VIII-332 p., 30 figures, 48 planches. Prix : 100 lires.

Le R. P. de Jerphanion dédie ce volume « à ceux qui ne sont pas archéologues ». C'est à leurs oreilles surtout qu'il désire faire résonner la « Voix des Monuments ».

Par monuments, il faut entendre d'abord ce que ce nom signifie en général pour le public: des édifices ou leurs ruines. Dans une très belle étude consacrée à Qal^{a}at Sem^{a}an (Syrie du Nord) et accompagnée de gravures fort bien choisies, l'auteur, après avoir retracé, surtout d'après un contemporain bien informé, Théodoret de Cyr, la vie extraordinaire de saint Syméon Stylite, étudie les ruines grandioses du monastère élevé en son honneur, et en particulier les quatre basiliques à trois nefs qui s'étendent en forme de croix aux quatre côtés d'une vaste cour octogonale, dont le centre était occupé par la colonne du saint.

Cette étude traite avant tout d'architecture. Il en est quelques autres consacrées à l'épigraphie. Les inscriptions sont en effet aussi des sources monumentales et souvent leur langage nous aide à comprendre des églises, des sculptures, des peintures. Bien plus, elles peuvent parfois nous faire retrouver la teneur originale d'un texte littéraire, comme le prouve l'auteur pour un passage de l'« Epistula ad monachos » de saint Athanase et pour un autre de la « Vita Simeonis » par Antoine. Cependant l'inscription la plus longuement étudiée ici est la fameuse formule magique « Sator Arepo » ou plus exactement « Rotas opera ». En 1934-1935 le P. de Jerphanion inclinait à lui donner une origine chrétienne et gauloise. Mais, à la suite de la découverte à Pompéi d'exemplaires de la même formule, il abandonna résolument cette double hypothèse. Enfin, dans un article paru en juin 1937 dans

les « Recherches de science religieuse », repris dans la « Voix des Monuments », il semble séduit par l'interprétation juive proposée par M. Cumont : le carré magique serait inspiré par la prophétie d'Ezéchiel. Nous sommes plus sceptique sur ce point.

La peinture occupe parmi les vingt études de ce volume la part principale. Il s'agit surtout des peintures des églises dont le R. P. est vraiment le spécialiste attitré : les églises rupestres de Cappadoce. Signalons surtout celles où est étudiée la chronologie de ces pièces. Les dixième et onzième siècles marquent l'apogée de la vie monastique dans ce pays et doivent être le temps où furent décorées la plupart des églises. Malgré l'opinion contraire de M. Weygand, l'auteur ne fait pas exception pour Toqale Kilissé, dont il refuse résolument de retarder les œuvres picturales jusqu'au XIV^e^ siècle.

Deux des études du volume intéressent surtout les liturgistes. Celle qui commente la plus ancienne représentation d'un diacre portant l'« orarion » (étole) (V^e^ siècle) et celle qui prouve que le coffret que les diacres orientaux portent comme attribut, au moyen âge, est une pyxide eucharistique. Enfin, signalons encore la première des conférences que reproduit ce volume (publiée d'abord dans la « Nouvelle Revue Théologique », en mars 1938, p. 257) et qui traite ce sujet fort vaste : « L'image de Jésus-Christ dans l'art chrétien ». L'auteur prouve une fois de plus que les premiers chrétiens, lorsqu'ils ont voulu représenter le Sauveur, n'ont jamais disposé de données certaines et précises. Le Christ imberbe est antérieur au Christ barbu et répond à une tendance idéaliste. Le type barbu, lui, semble venu d'Orient et répond à un goût plus réaliste. Il arrive cependant que ces deux modes de représentation voisinent dans un même édifice, ainsi à Saint-Apollinaire-le-Neuf.

Ce volume présente donc au lecteur un ensemble varié de sujets, la plupart fort neufs et suggestifs. Il est agréable d'écouter, sous la direction du R. P. de Jerphanion, qui l'amplifie et l'interprète, la « Voix des Monuments ».

E. de Moreau, S. I.

G. DE ANGELIS D'OSSAT. — *La geologia delle Catacombe Romane. Fasc. I. Via Portuense. II. Catacombe di Via Ostiense.* Coll. Roma Soterranea cristiana, III. Rome, Instit. Pontif. d'archéol. chrétienne, 1938, 38 × 28 cm., 92 p., 33 figures.

Le présent ouvrage montrerait, s'il en était besoin, combien l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne à Rome s'intéresse à tout ce qui peut contribuer, de près ou de loin, à une meilleure connaissance des monuments chrétiens antiques. La science géologique n'intervient sans doute qu'à titre secondaire dans l'étude des catacombes. L'ouvrage de M. d'Ossat établit clairement, en tout cas, qu'elle ne peut être négligée. Elle peut souvent fournir des observations originales auxquelles l'archéologue ordinairement ne songerait pas, ou qu'il serait incapable d'établir, et qui sont de nature à renouveler des problèmes qui paraissent irrémédiablement engagés dans des impasses. Il ne nous appartient pas de juger le travail de M. d'Ossat du point de vue de la géologie elle-même. Seuls des géologues de profession, et qui plus est, familiarisés avec le sol romain si tourmenté, seraient qualifiés pour cette critique. Mais ce que nous avons à relever avec grand soin en lui, ce sont les considérations générales qu'il émet sur l'influence des conditions géologiques dans la constitution, l'extension, la conservation surtout des catacombes, et les nouvelles données qu'il peut fournir pour déterminer la localisation des nécropoles aujourd'hui estimées disparues et peut-être encore existantes.

Comme M. Silvagni pour les « Inscriptiones christianae Urbis Romae » (cfr N.R.Th., 1938, p. 481), M. d'Ossat a adopté pour plan de son étude l'ordre des Viae romaines. Le choix de cette division est logique et pratique, puisqu'il y a toujours quelque chance que les catacombes établies sur une même aire présentent des caractères géologiques apparentés. Le premier fascicule est consacré aux catacombes de la région de la Via Portuensis et de la Via Ostiensis. Sur la Via Portuensis sont avant tout à signaler la catacombe de Pontien et la catacombe juive (la première du genre découverte à Rome en 1602), l'une et l'autre creusée dans le Monte Verde. Au sujet de la catacombe juive, M. d'Ossat rétablit, contre la description trop fantaisiste de N. Müller, la véritable stratification géologique du terrain où elle a été creusée. Son examen le conduit aussi à penser que cette catacombe aujourd'hui presque complètement anéantie par des éboulements de terrain, l'a été bien plus en réalité par la faute des hommes que par les caprices de la nature. L'extraction excessive et inintelligente de la couche inférieure de tuf (tuf résistant, les seuls matériaux de construction que fournit cette région) a provoqué l'affaissement des couches supérieures moins solides, et elles-mêmes affaiblies par le creusement des galeries cimetériales.

En ce qui concerne la région de la Via Ostiensis, le cimetière de Lucine, l'hypogée de Timothée, les catacombes de Commodille et de Thècle forment un premier groupe, les cimetières de Zénon et de Cyriaque, un second groupe (région delle tre fontane). Ici M. d'Ossat s'intéresse surtout à la détermination locale et au caractère de ce qui dut constituer le tombeau de saint Paul. Il émet à ce sujet une hypothèse qui adoucit partiellement les conclusions assez absolues avancées par Stevenson, il y a 40 ans. D'après Stevenson, le niveau du terrain sur lequel est bâtie actuellement la basilique de Saint-Paul, étant inférieur à celui du Tibre en temps de crue extraordinaire, ne pouvait, en aucune manière, permettre la construction d'une catacombe en cet endroit. M. d'Ossat, en se basant sur les constatations faites avant lui que le campanile de la basilique est bâti sur un éperon souterrain de tuf solide, assez rapproché du niveau actuel du sol, et en tenant compte du relèvement de ce dernier au cours des siècles (4 mètres environ), arrive à conclure à la possibilité de l'existence, à l'endroit de la basilique, non pas d'une catacombe proprement dite, mais de « formae », sorte d'excavations plus ou moins souterraines, creusées dans le flanc de l'éperon rocheux à une hauteur légèrement supérieure au niveau de la plaine du Tibre, et dont l'une aurait pu contenir le corps de l'apôtre. Nous citons cette hypothèse de M. d'Ossat pour illustrer ce que nous avancions précédemment sur les données nouvelles que la géologie peut apporter à un problème. Son ouvrage pourrait nous fournir d'autres exemples encore. L'archéologue accompagnera donc avec sympathie le géologue dans ses pérégrinations aux catacombes romaines, sûr de trouver à son commerce lumière et profit.

Ch. Martin, S. I.

F. KRISCHEN. — *Die Landmauer von Konstantinopel. Teil I.* Coll. Archäologisches Institut des Deutschen Reiches, Denkmäler antiker Architektur, Band 6. Berlin, de Gruyter, 1938, 35 × 26 cm., VIII-18 p., 46 planches. Prix : 27 Mk.

A. M. SCHNEIDER et W. KARNAPP. — *Die Stadtmauer von Iznik (Nicaea).* Coll. Istanbuler Forschungen, Bd. 9. Berlin, Ar-

chäologisches Institut des Deutschen Reiches, 1938, 27 × 20 cm., VI-56 p., 1 plan, 1 carte et 52 planches. Prix : 20 Mk.

Les études d'archéologie byzantine, si activement poussées depuis quelques années (cfr, entre autres chroniques, N.R.Th., 1937, 897-901) viennent encore de s'enrichir de deux beaux travaux, très apparentés l'un à l'autre, et qu'il est intéressant, par suite, de présenter simultanément à nos lecteurs. L'un a trait à la muraille théodosienne de Constantinople, la « Landmauer », qui unit la mer de Marmara à la Corne d'Or, l'autre à l'enceinte d'Iznik, l'ancienne Nicée, célèbre par ses deux conciles œcuméniques de 325 et de 787. On conçoit sans peine la satisfaction que ressent l'archéologue à pouvoir confronter, photographies et explications à l'appui, deux monuments de même destination, les mieux conservés parmi ceux du genre, situés sur des territoires rapprochés et qui, tout en gardant encore aujourd'hui leur physionomie fondamentale, portent aussi la marque des agrandissements ou remaniements postérieurs.

Il s'en faudrait de beaucoup toutefois que les deux monographies se présentent de la même manière. Celle sur la muraille théodosienne ne constitue que la première partie d'un vaste ensemble et présente simplement un album de dessins dus à M. Krischen, et à ses élèves, surtout M. Karnapp. Ces reconstitutions graphiques, faites d'après les données fournies par les débris, aujourd'hui encore existants, du monument, ont pour but d'évoquer à l'esprit et à l'imagination, l'ampleur et la disposition du système défensif étudié. Une reconstitution de ce genre reste d'ailleurs toujours forcément nuancée de subjectivisme. Une courte introduction, due à M. Krischen et un choix de photographies puisées à la magnifique collection de 529 clichés exécutés par M. Th. v. Lüpke, permettent de mieux comprendre et aussi de contrôler la reconstitution (1). Enfin, une planche colorée illustre la tonalité si caractéristique, artistisque même, de la muraille. De larges stries rouges, horizontales et parallèles, se détachent à intervalles réguliers, sur le fond jaunâtre du rempart. Ce jeu de couleur provient de ce que la muraille est constituée par la superposition de couches alternantes de pierres et de briques, les secondes relativement peu épaisses (30 centimètres environ) mais régulières. L'intention de cette technique était, semble-t-il, à la fois de consolider l'ouvrage et aussi d'en accroître l'esthétique. Ce souci d'esthétique chez les architectes byzantins du mur théodosien est même l'une des constatations qui ont frappé le plus M. Krischen. Il en a relevé fréquemment des indices. Une autre conclusion intéressante de l'ouvrage est le rapprochement qu'il signale entre certains motifs décoratifs des portes intérieures de la muraille (fig. 13) et l'ornementation de la façade occidentale de la chapelle palatine d'Aix-la-Chapelle (fig. 25). Peut-être est-ce aller trop vite en besogne que d'admettre, sans plus, une dérivation, directe ou indirecte, entre les deux monuments. Quoi qu'il en soit, le rapprochement méritait d'être signalé.

Tandis que la Landmauer de Constantinople se présente sous la forme d'une enceinte double, garnie de tours et protégée extérieurement par un large fossé, muni lui-même d'un troisième rempart, bas et léger, les murs de la ville de Nicée ont un caractère un peu moins redoutable, mais bien imposant encore. Nicée possédait aussi une enceinte

(1) On pourra confronter avec fruit ces essais de reconstitution avec, par exemple, les planches de l'album de Corn. Gurlitt, « Die Baukunst Konstantinopels », Tafelband I, Berlin, 1912, pl. VI et VII.

double, mais sans fossé ni protection antérieure. De plus, à la différence de la muraille théodosienne, dont les deux enceintes ont été presque certainement prévues dans le plan initial, quoique probablement exécutées à plusieurs années d'intervalle, l'enceinte extérieure secondaire de Nicée est fort postérieure à la grande. Il est difficile de préciser l'époque exacte de la construction de l'une et de l'autre. M. Schneider estime que les parties les plus anciennes de la grande muraille actuelle datent de l'empereur Claude le Goth (milieu du III^e^ siècle). Même les tours et les courtines seraient de cette époque plutôt que de l'époque byzantine (dans leur partie primitive évidemment, et non leurs remaniements). Sur ce point, l'auteur prend nettement position contre une opinion assez générale. Le petit rempart appartient en tout cas à l'époque des Lascarides, quand, la ville de Constantinople ayant été occupée par les croisés, celle de Nicée devint capitale de l'empire (XIII^e^ siècle). En ce qui concerne la technique de la construction, elle est, pour l'essentiel, identique à celle du mur théodosien : couches alternantes de pierres (moellons à Nicée, pierres taillées à Constantinople) et de briques (couches de quatre briques superposées à Nicée, de cinq à Constantinople) avec même résultat pour l'effet de couleur et la solidité.

L'étude de MM. Schneider et Karnapp constitue, à la différence de la précédente, un examen complet du problème, historique et archéologique. Les observations techniques n'y manquent pas. Les levés, coupes et plans y sont nombreux et soigneusement exécutés. Les particularités des murailles, tours et portes, minutieusement notées. Quarante et une inscriptions ont été relevées. Un bon nombre, et non les moindres, sont éditées pour la première fois. Enfin, qui ne s'arrêterait devant la splendide vue panoramique de la ville et des remparts qui accompagne l'ouvrage et transporte le lecteur du premier coup en plein dans le milieu qu'il va étudier !

M. Schneider se propose dans un ouvrage suivant de nous faire connaître les autres monuments romains, byzantins, islamiques de la ville. Nous attendons avec confiance tant les prochains volumes sur la Landmauer de Constantinople, dont les secrets ont à peine commencé à nous être livrés, que la suite des recherches de M. Schneider, qui seront comme les précédentes, nous n'en doutons pas, des plus fructueuses pour l'archéologie chrétienne. Ch. Martin, S. I.

F. VAN DER MEER. — *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien.* Coll. Studi di Antichità Cristiana XIII. Rome, Instit. Pontif. d'Archéol. Chrétienne, 1938, 26 × 17 cm., 546 p., 99 figures. Prix : 120 lires.

La juste interprétation des monuments chrétiens antiques a toujours constitué un problème délicat. Non seulement, pour beaucoup de thèmes, le nombre des témoins conservés est considérable, mais encore leur caractère allégorique et symbolique, leurs variantes et surtout l'évolution, au cours des temps, des formes et, plus encore, du sens qu'on y attachait, excluent les jugements absolus. L'ouvrage de M. Van der Meer fournirait, s'il en était besoin, une nouvelle confirmation de cette vérité. L'Apocalypse n'a fourni que fort peu de thèmes aux artistes chrétiens anciens. A part les théophanies, qui font le sujet de cette étude, on serait embarrassé d'en rencontrer d'importants. Le fait est dû, semble-t-il, à plusieurs causes : Le genre apocalyptique est d'origine orientale et l'antiquité chrétienne s'est laissé influencer avant

tout par l'esprit de mesure, de pondération, qui a été celui de l'hellénisme, etc. Tandis que les modernes, à partir de Dürer surtout, ont donné à la théophanie apocalyptique du jugement dernier, un relief particulièrement puissant mais tourmenté, par l'utilisation massive de l'expressionisme théâtral et des scènes d'épouvante, on peut dire que l'art chrétien antique a complètement ignoré ce genre. La théophanie apocalyptique qui l'a séduit, ce n'est pas celle du Christ juge, mais bien celle du Christ-Roi. Et s'il s'est servi des symboles apocalyptiques, ce n'est nullement pour évoquer les visions d'épouvante, mais bien l'impression de grandeur, de force sereine, la maiestas Domini. Encore n'est-il arrivé au type si connu de la maiestas Domini du moyen âge que par un processus aux degrés fort marqués.

C'est au IV^e^ siècle seulement que la théophanie et son décor apocalyptique font leur apparition. Cette apparition est brusque et prend dès le début l'aspect d'une véritable invasion. A quoi attribuer un tel succès ? Quelles variantes prend le thème ? Où règne-t-il ? Comment se transforme-t-il ? Autant de questions que M. Van der Meer a traitées avec beaucoup d'érudition, quoique un peu confuse par endroits, et avec un véritable sens de la nuance. On notera, parmi ses observations les plus importantes, le succès, très différent, que le thème a rencontré: nul en Orient (sauf en Egypte et dans l'art copte), considérable en Occident, surtout en Espagne. On notera aussi, en ce qui concerne l'Orient, le thème assez spécial de la théophanie du trisagion, dont l'origine est certainement liturgique. A ce sujet signalons à l'auteur, à propos de sa note 2, p. 260, que le témoignage de Mgr Duchesne qu'il invoque se rapporte non à l'année 449 mais au concile de Chalcédoine de 451. De plus, il ne s'agit pas là, à proprement parler, du trisagion de la liturgie « eucharistique ». Celui-ci était déjà en usage au temps de saint Jean Chrysostome (Migne, « P. G. », LVI, 138), qui le rattache d'ailleurs non au texte de l'Apocalypse mais à celui d'Isaïe, VI, 2. C'est à bon droit aussi que l'auteur souligne l'influence de l'art impérial sur le devenir de la maiestas Domini. Quelques ouvrages récents auraient pu être utilisés avantageusement par l'auteur comme celui de M. A. Grabar, « L'empereur dans l'art byzantin », Strasbourg, 1936, où sont développées les relations entre l'art chrétien et l'art impérial (cfr N.R.Th., 1937, p. 900) et celui de E. Schlee, « Die Ikonographie der Paradiesflüsse », Leipzig, 1937 (cfr N.R.Th., 1939, p. 122) (celui-ci surtout à propos du thème des « Noces de l'Agneau », p. 64 et ss.).

Ch. Martin, S. I.

J.-F. LARRIEU. — *Paradoxes archéologiques sur l'évolution de l'architecture religieuse du moyen âge au XVIII^e^ siècle.* Paris, Picard ; Paris, Schemit, 1938, 25 × 16 cm., 192 p., 33 figures. Prix : 50 frs.

M. Larrieu écrit en réaction contre une tendance assez fréquente des études archéologiques : la tendance à ne pas suffisamment tenir compte, dans le jugement porté sur les monuments, du facteur « destructions ou transformations profondes subies au cours des temps ». De là l'attribution à des périodes très anciennes de ce qui est d'un âge beaucoup plus proche du nôtre, de là encore la mise sur pied de systèmes apparemment fondés et en fait illusoires. L'étude archéologique doit donc, de toute nécessité, être accompagnée d'une étude documentaire et historique. De plus, dans l'analyse des documents, écrits de voyageurs, chroniques de villes et surtout d'ordres religieux, archives

(les Archives vaticanes, par exemple, ne peuvent être négligées), on devra tenir compte des significations variées que la terminologie prend au cours des temps (par exemple, le mot « reparare », dans l'ancien style, signifie souvent bel et bien reconstruire, réédifier), etc. On ne pourra qu'approuver ces principes. Encore faut-il ajouter que les documents anciens doivent eux-mêmes être passés au crible de la critique et interprétés correctement. Nous craignons que M. Larrieu ne pèche terriblement sur ce point. Sa très vaste érudition l'a mis en contact avec de nombreux ouvrages anciens, imprimés ou même manuscrits. Mais quelle confiance exacte peut-on accorder, par exemple, aux dessins de monuments reproduits dans les manuscrits du moyen âge ou de l'antiquité, reproductions toujours faites de mémoire et souvent purement imaginées d'après de vagues ouï-dires ? Pour ne donner qu'un exemple des réserves avec lesquelles devront être accueillies les affirmations de M. Larrieu, nous choisirons celui de la coupole de Sainte-Sophie à Constantinople, qui concerne de plus près nos études personnelles. M. Larrieu juge que la coupole actuelle date du XVI[e] siècle et est l'œuvre d'un San Gallo, en tant que plan tout au moins. Sur quoi se base cette assertion, qui va à l'encontre du sentiment général ? Nous trouvons tout d'abord, p. 83, un renvoi (indéterminé) à la relation de Constantinople de René Gyllis (sic). Gyllius nous dit exactement le contraire (« De Constantinopoleos topographia », lib. II, c. 4 ; edit. Lugd. Batav., 1632, p. 109, milieu) : « omniaque eius (scl. ecclesiae) fere constare video tradita a Procopio praeter porticum alteram ». Que la coupole se soit écroulée en 1508 (autre affirmation de M. Larrieu), nous attendrons avant de le croire qu'il nous cite la référence exacte de ses sources où nous puissions aller contrôler son dire. Les seules références précises que M. Larrieu donne sont les deux à Nic. Grégoras et celle à Jean Cantacuzène. Rien dans ces passages n'indique que la coupole de Sainte-Sophie se soit écroulée à ces époques. M. Larrieu nous pardonnera, dans ces conditions, le scepticisme que nous éprouvons non à l'égard des principes qu'il énonce, mais à l'égard de bien des conclusions pratiques de son ouvrage.

Ch. Martin, S. I.

VERHAEGEN, Baron. — *Les églises de Gand. II.* Coll. Ars Belgica VIII. Bruxelles, Nouvelle Société d'éditions, 1938, 33 × 25 cm., 68 p., 72 planches. Prix : 250 frs.

VERHAEGEN, Baron. — *De oude Kerken van Gent II.* Traduit par J. A. Vermeulen. Coll. Ars Belgica VIII. Anvers, De Sikkel, 1938, 33 × 25 cm., 72 planches. Prix : 250 frs.

Comme dans les volumes précédents de l'« Ars Belgica », l'album de planches est le même pour les deux tomes correspondants (VIII) de la série française et de la série flamande. Mais, cette fois, le texte lui-même, composé en français par le Baron Verhaegen, a été simplement traduit en flamand par M. Vermeulen. Nous pourrons donc nous contenter d'un seul compte rendu.

Gand fut, après Tournai, le centre principal de l'art scaldien. Il est donc assez naturel qu'après avoir étudié les deux plus importantes églises de cette ville, à savoir Saint-Nicolas et Saint-Bavon, qui, avant le XVI[e] siècle, avait saint Jean pour titulaire, l'auteur réunisse en un deuxième volume les notices relatives aux autres églises les plus remarquables de l'ancienne capitale des comtes de Flandre.

Les neuf édifices dont il s'occupe sont : Saint-Jacques, Saint-Martin, Sainte-Elisabeth (ancienne église du Grand Béguinage), Saint-Michel, Saint-Sauveur, Saint-Etienne (Augustins), Notre-Dame-Saint-Pierre, Notre-Dame-au-Pré (Petit Béguinage) et l'église des Carmes déchaussés. Elles ont été commencées respectivement, la première et la deuxième, au XII^e^ siècle ; la troisième au XIII^e^ ; la quatrième au XV^e^ ; la cinquième au XVI^e^ ; la sixième, la septième et la huitième au XVII^e^ ; enfin, la neuvième au XVIII^e^ siècle. On les modifia plus ou moins considérablement après l'époque de leur première construction. Ainsi, Saint-Jacques et Saint-Martin, où le style roman et le gothique du XIII^e^ siècle se rencontrent avec le flamboyant. Sainte-Elisabeth, commencée en pleine époque gothique, a été transformée à l'époque baroque. Saint-Michel et le Saint-Sauveur sont de style purement flamboyant. Saint-Etienne nous offre, dans un cadre du XVI^e^ siècle, tous les traits du baroque. Enfin, ce dernier art règne sans partage à Saint-Pierre, Notre-Dame-au-Pré et dans l'église des Carmes déchaussés.

Dans une introduction de seize pages, le Baron Verhaegen dégage d'abord les facteurs déterminants de l'architecture scaldienne : emploi de la pierre de Tournai, transportée par l'Escaut, la Lys et les anciennes routes romaines ; dépendance de Gand vis-à-vis du siège de l'évêché de Tournai dont elle dépendait religieusement ; prospérité de Gand aux XII^e^ et XIII^e^ siècles. Ensuite l'auteur établit les caractères généraux de l'architecture gothique scaldienne. Elle accuse une filiation étroite vis-à-vis du roman et du roman tournaisien. A l'époque flamboyante, Ypres et Bruges sont en décadence ; mais Gand reste très prospère parce qu'elle s'est assuré l'étape des grains exportés de France par l'Escaut et la Lys. Cependant ce n'est pas seulement à Gand qu'on construit aux XV^e^ et XVI^e^ siècles mais dans toute la Flandre et dans les parties flamandes du Brabant. Le Baron Verhaegen commence par déclarer qu'à cette époque « l'architecture en Flandre... participe de l'uniformité qui entraîne dans un sillage commun l'architecture de tout le monde chrétien ». Puis, avec plus de justice, nous semble-t-il, il écrit : « L'architecture flamande, à l'époque flamboyante, n'offre presque pas de symptômes de décadence. S'il se manifeste dans ses formes architectoniques un certain manque de vigueur et une certaine sécheresse, ses édifices échappent, par contre, aux exagérations destructives de la forme et soucieuses seulement de l'effet à produire. Cette architecture a un double mérite : elle est demeurée fidèle dans son ensemble aux principes constructifs de l'art gothique, et ses éléments divers continuent, selon la forte expression de M. Henri Focillon, « à avouer et à définir leur fonction ». Elle a su, d'autre part, renouveler cet art par la science de ses méthodes et la grâce de ses motifs décoratifs et, en pleine Renaissance, elle a su maintenir les traditions de son glorieux passé » (p. 22).

Sur l'origine des Béguines, question fort étudiée dans ces dernières années, l'auteur aurait pu se documenter dans des ouvrages et articles autrement récents que ceux qu'il cite. Il n'eût pas alors « constaté que l'opinion faisant remonter cette forme de la vie religieuse au prêtre liégeois Lambert le Bègue semble emporter actuellement l'adhésion des historiens » (p. 33).

E. de Moreau, S. I.

I. STAN LEURS et L. J. M. PHILIPPEN. — *De Kathedrale Kerk van O. L. Vrouw te Antwerpen.* Coll. Ars Belgica, IX. Anvers, De Sikkel, 1938, 33 × 25 cm., 58 p., 64 planches.

Existait-il une église ou une simple chapelle à l'emplacement de la cathédrale d'Anvers, lorsque les chanoines de Saint-Michel vinrent s'y fixer ? On ne peut le dire. A la construction romane, connue par un sceau de 1389, succéda une église gothique à laquelle on travailla pendant tout le XV^e^ siècle et les débuts du XVI^e^. En 1520, Charles-Quint posa la première pierre de l'édifice actuel qui devait servir de cathédrale quand — en 1559, et non en 1554, comme nous lisons p. 9 — fut créé l'évêché d'Anvers. « Ce n'est pas la plus belle, mais la plus séduisante des églises flamandes », nous dit-on dans l'introduction.

Son mobilier est fort loin d'être aussi riche que celui d'autres églises d'Anvers. Pillée par les iconoclastes, devenue ensuite le temple principal des calvinistes dans la métropole commerciale de la Belgique, elle eut également à souffrir des révolutionnaires français. Il n'y règne pas l'opulence baroque prodiguée par le XVII^e^ siècle même dans des églises gothiques. Grâce à la victoire des Alliés sur Napoléon, les deux chefs-d'œuvre de Rubens : la Déposition de la Croix et l'Assomption de la Vierge furent restitués à l'église. On y admire en outre, du même peintre : le tryptique Moretus (Résurrection du Christ) et l'Elévation de la Croix ; la dernière cène, d'Otto Venius ; l'Ensevelissement du Christ et les Noces de Cana, de Martin de Vos ; le Christ dans le temple, de Frans Francken. Les œuvres de sculpture sont peu nombreuses. En dehors de reliefs d'autels, ce sont le cénotaphe d'Isabelle de Bourbon, femme de Charles le Téméraire, le monument de l'évêque Ambroise Capello, des statues d'Artus Quellin le jeune et la chaire de vérité qui provient de l'abbaye cistercienne de Saint-Bernard sur l'Escaut. Enfin, les vitraux de la chapelle du Saint-Sacrement et de la nef centrale, quoique fortement restaurés, gardent encore des parties du XVI^e^ siècle.

L'introduction et les notices qui illustrent les planches sont fort courtes et se bornent vraiment à l'essentiel. On eût parfois souhaité davantage.

E. de Moreau, S. I.

O. SCHMITT. — *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Lieferungen 12-15.* Stuttgart, Metzler, 1937-1938. 29 × 20 cm. Col. 1410-1528 et 1-384. Nombreuses gravures. Prix : 6,50 Mk. par livraison.

Nous avons déjà signalé plusieurs fois dans cette Revue l'encyclopédie de M. O. Schmitt. Le douzième fascicule met fin au premier volume qui compte 664 pages (1528 colonnes), ornées de 1250 illustrations.

De mieux en mieux apparaît le caractère spécial de ce « Lexikon ». Ainsi dans les derniers fascicules parus, le mot « Baroque » n'obtient que deux colonnes où il est traité de l'origine du terme ; du baroque comme caractéristique générale ; comme dénomination d'un style particulier ; enfin, comme étiquette pour un principe général de style. Au contraire, nous trouvons ici de très longues notices sur les mots suivants : « Basis » : base de colonne, de pilier ; « Bauernhaus » : maison de paysan ; « Bauinschrift » : inscriptions placées sur les maisons ; « Baukeramik » : céramique intervenant dans les bâtisses à titre ornemental ; « Baum » : l'arbre dans la symbolique chrétienne ; comme attribut de certains saints ; arbre généalogique ; « Bauornament » : formes décoratives de l'architecture consistant en sculptures, peintures, etc. ; « Beichtstuhl » : le confessional chez les catholiques et les protestants ; « Benediktiner » : rapide résumé de leur origine et de leur histoire; évolution de leurs constructions; églises et cloîtres ; « Beschlag » :

ferrures de portes ; « Bestattung » : évolution de la manière d'enterrer les morts.

On comprend l'intérêt de tels articles qu'il serait difficile de trouver ailleurs. C'est avec raison, nous semble-t-il, que cette encyclopédie ne s'attarde pas aux artistes et aux œuvres artistiques en particulier, ni même aux caractères propres de l'art à telle ou telle période. Mais elle traite plutôt, à l'occasion de termes choisis avec soin, « de toutes les manières dont l'art s'est exprimé, d'après des points de vue techniques et objectifs ».

E. de Moreau, S. I.

VARIA.

P. CLAUDEL, J. BONSIRVEN, A. SPIRE, etc. — *Les Juifs.* Coll. Présences. Paris, Plon, 1937, 19 × 12 cm., X-336 p. Prix : 20 frs.

Excellent recueil, très documenté, exempt de polémique et qui peut renseigner le lecteur sur les différents aspects du problème juif. Il y manque un précis de l'histoire des Juifs en Europe depuis Constantin. Plusieurs des études un peu disparates qui forment ce volume en auraient été éclairées. Nous signalons comme particulièrement suggestives les contributions de Maritain (p. 44-75), du P. Bonsirven (298-317) et de René Schwob, converti d'Israël (317-327).

P. Charles, S. I.

A. ALLARD. — *Demander pardon aux morts.* Paris, Desclée De Brouwer, 1938, 19 × 12 cm., 50 p.

La générosité de l'auteur éclate à chaque ligne. Il ne comprend pas que 700 millions de chrétiens dans le monde n'arrivent pas à s'émouvoir de l'injustice qui s'y étale. Mais le programme esquissé p. 49 pour remédier à tout cela passera pour bien utopique. Le n° 3 vise à créer une cour souveraine de justice, indépendante des nations ; et le n° 4 veut la doter d'une « armée de la paix »... qui en fera respecter les décisions. C'est à Regenboog, Heyst-s/Mer, qu'on organisera tout cela. Tout en sympathisant du fond du cœur avec les sentiments de l'auteur, on peut penser que ce programme est un rêve.

P. Charles, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*